هذا كتاب لوباع بوزنه ذهبا لكان البايع مغبونا
هذا كتاب من رآه بنظره نضر الرأس قلبه مفتونا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اقلام العلماء مفاتيح اقفال المعضلات والسنتهم قامع صول الشبهات ورافع حجب المشكلات احمده اذ انما بدأ من الارض بن السموات والصلوة على اول المبلغات ومصدر الكائنات وعلى آله ... البينات ...

[illegible]

... الشيخ مرتضى الانصاري ...

[illegible]

... الحاج ميرزا ابو القاسم ...

[illegible]

قبل المامونية بهذا الحد ... [illegible] ... بذلك خيرا ... [illegible] ... فيما مضى ... كتبه العبد ... التويسركاني

هذا كتاب مقصد
الطالب في شرح المكاسب
تصنيف الحضرة المستطاب فريد دهره
وحيد عصره من العلماء الاعلام والفقهاء
الفخام محقق المدققين وقدوة الفقهاء
والمجتهدين حجة الاسلام والمسلمين الفاضل
الكامل الحاج ميرزا ابو القاسم
دام ظله على رؤس الانام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل التجارة عزا لعباده واحيى بها ميت بلاده واقام بها نظام العالم بتأبيده وامداده وفتح بها اقفال خزائن نعمائه يوم ميعاده حمدا دائما ابدا باقيا ببقائه واعداده والشكر لله الذي جعل المكاسب طلبا للاموال ودرجاتها للرجال لدخر الحال والمآل واظهر البركة في الكسب الحلال ولم يجعل للحرام منه سوى الوبال شكرا ليس له زوال والصلوة والسلام على خاتم السفراء الى الانام واول الانبياء العظام في عالم خلق العوالم بالتمام الصادر عن المصدر الاعلى والسالك مسلك قاب قوسين او ادنى نبي الرحمة وشافع الامة محمد صلى الله عليه وآله الاطيبين الانجبين من الازل الى قيام يوم القيام ثم الصلوة والسلام الى مظهر وجوده ومظهر جوده حافظ دينه القويم وذات صراطه المستقيم وصيه وخليفته والمخلوق من طينته ابي الائمة والحاكم على الامة امير المؤمنين علي ابي طالب صلوات الله عليه وآله الطيبين الطاهرين من الآن الى يوم الدين **وبعد** فيقول العبد المذعن بالقصور عما نالوا الرائد الاساطين والصدور المعترف بالعجز والقصور عن نيل المقاصد على ما هو المقصود والمنظور لكن الذي يسهل الخطب ان الميسور لا يسقط بالمعسور اني لما رأيت كتاب المكاسب مصنف شيخنا الاعظم ومولانا المعظم العالم الاوحد في عصره والمحقق الثالث في دهره كهف الفقهاء ومعلم الكاملين من المدققين وملجأ الاعلام واستاد المجتهدين المحققين حجة الاسلام والمسلمين آية الله في العالمين الشيخ مرتضى الانصاري قدس الله روحه وانزل عليه فتوحه كتابا نافعا على ما صنف في هذا الباب لائقا الآن يكشف عن وجهه النقاب لينتفع به الشيخ والشاب ولا يبقى من معضلاته الا وارتفع عنه الحجاب فشمرت ذيل الهمة الى تشريح الامور المهمة في زمان لم يكتب له شرح ولا توضيح ولم يكن تلويحاته مبدلا بالتصريح فكشفت مع قصر الباع حجاب الغموض عن وجه المرام واوضحت ما يجب توضيحه في كل مقام تذكرة لنفسي العليلة وتبصرة للسلسلة الجليلة اسئل الله ان ينفعني واخواني به ويجعله تجارة لن تبور انه هو العفو الغفور آمين رب العالمين **قوله** ره في المكاسب **قوله** المكاسب جمع المكسب هو اما مصدر ميمي بمعنى الكسب وهو الفعل المنتسب الى الانسان واما اسم مكان اي محلها وهو الاعيان المكتسب بها والمعنى الاول اظهر لوجهين احدهما ان ارادة المعنى الثاني يستلزم خروج اغلب اقسامها المحرمة والمكروهة وغيرها مما ذكر في هذا الكتاب لان الاغلب ليس الا عملا من الافعال لا الاعيان المكتسب بها كالكهانة والسحر والشعبذة والقيافة والغيبة وغيرها الا بضرب من التأويل غير محتاج اليه كالاستيجار لهذه الافعال وثانيهما ان اتصاف المكاسب الى الاحكام الخمسة مع ان الاعيان المكتسب بها لا تتصف بها الا باعتبار الفعل المناسب له كالشرب في الخمر والوطي في المحارم يعطي ذلك كما لا يخفى وكذا الكلام في

المتاجر جمع متجر وقد اختلف العلماء في التعبير عن العنوان فعبر في الشرايع ومختصر الشرايع بالتجارة وفي القواعد واللمعة والارشاد بالمتاجر وعبر الشيخ في المبسوط وصاحب السرائر فيه والشهيد في الدروس كالمصنف بالمكاسب ح فلابد من التكلم في الاوفق منها بالمراد **فنقول** اورد على صاحب المسالك فيه على التعبير بالتجارة امرين حيث قال قدس سره قد سبق في كلام المصنف في زكوة التجارة كغيره ما يدل على ان المراد بالتجارة عقد المعاوضة لقصد الاكتساب عند التملك فاعتبروا فيها قصد الاكتساب فان ارادوا منها هنا هذا المعنى فكثير من افرادها المذكورة هنا في الكتاب استطراد فان هذه الاقسام المعدودة لها اعم من كونها بقصد الاكتساب او القوت والادخار وان ارادوا بها هنا ما هو اعم مما سبق لتطابق جميع الافراد المذكورة وكانت التجارة في اصطلاحهم من الالفاظ المشتركة فهو خلاف الظاهر بل المعروف كون التجارة مأخوذا في مفهومها ارادة الاسترباح والتكسب فالاستطراد فيما خرج عن ذلك اولى وبقي في العبارة امر آخر وهو ان المصنف قد جعلها في صدر الكتاب شاملة للبيع والصلح والاجارة وغيرها من عقود المعاوضات كما يعلم ذلك من تضاعيف الاقسام ثم عقدها بعد ذلك للبيع خاصة الى آخر الكتاب ولا يخفى ما فيه من التجوز وكان الانسب كما فعل الشيخ والشهيد ره في الدروس ان يعنون الفصل الاول من الكتاب بكتاب المكاسب فان الاقسام المذكورة كلها افراد المكاسب اعم من البيع وغيره ثم يذكر بعد ذلك كتاب البيع والذي هو بعض ما يحصل به على بعض الوجوه وهو ما لو قصد به التكسب فلو قصد به القنية او القوت لم يكن داخلا في المكاسب بالمعنى المتقدم وح فبين البيع والمكاسب عموم وخصوص من وجه يجتمعان في بيع الاعيان المكتسب بها وينفرد البيع بقصد القنية ونحوها وينفرد المكاسب بتحصيلها بالمنافع والصلح ونحوه انتهى ثم ان صاحب الجواهر بعدما اختار ان التجارة عبارة عن الصناعة المعروفة وان المراد بها هنا مطلق المعاوضة بشهادة قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض المستدل بها لصحة الصلح والهبة بل وكل العقود حيث ان ارادة الخصوص يوجب كون الصلح والاجارة وغيرهما داخلا في الباطل لو لم يكن داخلا في التجارة عن تراض وقول صاحب مجمع البحرين التجارة بالكسر انتقال شيء مملوك من شخص الى آخر بعوض مقدر على جهة التراضي اجاب عما اشار اليه صاحب المسالك اولا بان ما ذكره المصنف وغيره في كتاب الزكوة ليس تحديدا لمال التجارة بل هو تخصيص له بالفرد الذي يصلح لتعلق الحكم الشرعي بحسب اقتضاء الادلة ولذا اختلفوا في بعض القيود ورجح الشارح هناك عدم اعتبار قصد الاكتساب حال التملك واكتفى بالاعداد للتكسب ولو بعد ذلك والمقصود متعلق الزكوة بعض افراد مال التجارة دون جميع الافراد وهذا مثل ما يقال المراد بالاعيان النجسة في المكاسب المحرمة ما لا يقبل التطهير والمراد بالمسكر المسكر المايع بالاصالة ومرجعه الى اطلاق اللفظ وارادة بعض افراده وليس هذا من التعريف والتحديد في شيء انتهى واشار الى الجواب عن الاشتراك بعد الايماء الى عدم استلزام الاستعمال الاشتراك بقوله مع انه يمكن عدم الالتزام به هو خير من ان يكون الاستطراد في اكثر المسائل ثم اجاب عما اشار اليه صاحب المسالك بقوله بقي في العبارة امر آخر الخ بان عنوان افراد البيع بكتاب بخلاف غيره من افرادها لشدة تعلق بها وغلبته فيها هذا كله مع امكان منع اعتبار الاسترباح في مفهومها وكانه اشتباه في مفهوم الاتجار بمعنى اتخاذ التجارة حرفة ومكسبا والنصوص في الزكوة وفي المقام في ذلك لا في ان مطلق اسم التجارة مأخوذ في مفهومه ذلك كما هو واضح انتهى والتحقيق انه لا اشكال في ان المراد من التجارة اما خصوص الصناعة المعروفة كما فسر قوله تعالى لا تلهيهم تجارة ولا بيع بها في كتب التفسير كالكشاف حيث قال التجارة صناعة التاجر وهو الذي يبيع ويشتري للربح وتفسير المحرر حيث قال بعد ذكر الاختلاف في تفسير الآية وفيها سؤالات السؤال الاول لما قال تجارة دخل فيه البيع فلم اعاد ذكر البيع قلنا الجواب عنه بوجوه الاول ان التجارة جنس يدخل تحته انواع الشراء والبيع الا انه سبحانه خص البيع بالذكر لانه في الالهاء ادخل لان الربح الحاصل في البيع يقين ناجز والربح الحاصل في الشراء شك ومستقبل الثاني ان البيع يقتضي تبديل العوض بالنقد والشراء بالعكس والرغبة في تحصيل النقد اكثر من العكس الثالث قال الفراء التجارة لاهل الجلب يقال تجر فلان في كذا اذا جلبه من غير بلده والبيع ما باعه على يديه انتهى وانت خبير بان التأمل في هذه العبارات لا يبقي تأملا في ان المراد بالتجارة الصناعة المعروفة ومجموع البيع والشراء لا غير واما الصلح وغيره فخارجان عن مفهوم التجارة بل كل الصناعات كذلك كما صرح به علماء اللغة قال في الصحاح والعرب تسمي بايع الخمر تاجرا انتهى وفي القاموس قال التاجر الذي يبيع ويشتري وبايع الخمر انتهى هذا مضافا الى التبادر وصحة السلب عن غيره وعدم صحة السلب عنه ولذا صرفوها في النذور ونحوها الى ذلك كالنصوص الواردة في مدح التجارة والتجار لعدم الاشكال في ان هذه الاخبار لا ينبغي في مدح الحايك وغيره بل اكثرها اخبار خاصة بعضها بالكراهة وبعضها بالاستحباب في مقابل الاخبار الواردة في مدح التجار والتجارة

نقل كلام عن المسالك

في جواب صاحب الجواهر عن اشكال المسالك

وفي تحقيق معنى التجارة

واما ما يدل على انها عقد المعاوضة لقصد الاكتساب كما ذكر العلماء في باب الزكوة فالظاهر كونه محدد الا تخصيصا له بالفرد الذي يصلح لتعلق الحكم الشرعي في التعجب استشهاده رة بقول صاحب المجمع لما مرحبة التعجب اذ رد سلم كون التجارة الصناعة المعروفة عرفا او لغة وكان مراده اثبات ان المراد منها في المقام مطلق المعاوضة فكيف يستشهد بقول اللغوي مع ان ما ذكره صاحب المجمع معنى اصطلاحي معتبر فيه جميع الشروط المعتبرة عند الشارع المعلوم عدم اعتبارها في مفهوم التجارة واما شهادة الاية فمع انها انما تتم ان قلنا بانها في مقام بيان البيع والا فلا دخل لها بالمقام لانها ساكتة عن غيره خصوصا على ما اثبتنا من ان معنى التجارة البيع فيكون المعنى انه لا يجوز اكل المال الا بالبيع مع الرضا فيه ان غاية ما يثبت بشهادة الاية استعمالها فيه وهو اعم من الحقيقة وان فرض تمامية الشهادة وثبت بهذا ان التجارة هو مطلق المعاوضة فلا يدفع الايراد عليه من خروج ما كان بقصد القوت والادخار واما خروج ساير الاقسام مما لم يكن فيه معاوضة اصلا بل لم يكن فيه حتى يصدق المعاوضة مثل الشعبذة والسحر والقيادة والقيافة وغيرها فلا يدخل على هذا ايضا وعلى هذا فالاولى ما ذكره المصنف من عنوان الفصل الاول بالمكاسب حتى يكون شاملا لجميع اقسام المعاوضات وغيرها ثم ذكر البيع في كتاب مستقل مثل ساير اقسام المعاوضات كالصلح والاجارة وغيرهما كما فعله صاحب السرائر حيث قال كتاب المكاسب وبعد ذلك قال كتاب البيوع وصاحب المنتهى حيث قال كتاب مطلق الكسب والاقتناء قال بعد ذلك كتاب البيع وقد نقلنا عن الشيخ والشهيد في الدروس مثل ذلك ورجح هذا في جامع المقاصد حيث قال الشيخ وجماعة افردوا كتابا بالمكاسب واخر للبيع وكانه اولى مما فعله المصنف انتهى والوجه فيه ان معنى الكسب هو طلب الرزق كما ذكره ائمة اللغة قال في الصحاح الكسب طلب الرزق واصله الجمع يقول كسبت شيئا واكتسبته بمعنى انتهى وقال في القاموس كسبه يكسبه كسبا وكسبا وتكسب واكتسب طلب الرزق انتهى فاذا كان معنى الكسب طلب الرزق يشمل جميع اقسام المعاوضات وجميع التكسبات مثل الحياكة وغيره مما لم يكن فيه عين وكذا الشراء بقصد القوت والادخار لان الادخار اما للقوت او الرزق ومن جهة البيع ولو في زمان بعيد فهو داخل في معنى الكسب واذا كان المراد هذا المعنى العام فلا يرد على ما ذكره شيخنا من العنوان شيء من الايرادات التي اوردها صاحب المسالك على المحقق ولو فرض عدم شمول المكاسب لجميع الاقسام المذكورة في هذا الباب قلنا انه استعمل في المعنى العام الذي يشمل جميع هذه الاقسام ولا ينافي كونه موضوعا لمعنى خاص وارادة غيره مجازا في خصوص المقام لمعلوميته عند اعتبار ذلك في هذا ولا يلزم ما ذكره الشهيد من لزوم الاشتراك لان الاستعمال اعم من الحقيقة وكذا لا يرد الايراد الاخر على المحقق لانه لم يفصل بين البيع وغيره حتى يقال فلم خصه بالذكر في هذا الكتاب وجعل باقي الاقسام خارجا بجعله لكل واحد كتابا مخصوصا لان الشيخ لم يذكر البيع في هذا بل جعل له ايضا كتابا مستقلا ولا يخفى ان التوجيه المذكور لا يدفع الايراد عن كلامهم لان ارادة مطلق التكسب كما ذكره صاحب المفاتيح حيث قال الان يراد بالتجارة مطلق التكسب لان لها اطلاقات ثلثة الاول مطلق التكسب على اي حال كان من الحالات وهذا يدخل فيه الصلح والاجارات وغيرهما انتهى لا يدفع به الايراد الثاني فهو ذكر البيع في هذا الباب دون غيره لان عليهم اما اخراج الكل عن هذا الباب او ادخال الكل واما ما ذكره صاحب الجواهر من ان ذكره بخصوصه من بين ساير الافراد يكون بسبب شدة تعلقه بها دون غيره فهو تحكم بحت لانهم لم يذكروا بعد ذكر كتاب المكاسب قالوا المقصد الثاني في البيع كما في القواعد وغيره مع انه لا داعي لذكر التجارة حتى يوجه بان المراد مطلق التكسب **فنقول** ينبغي اولا التيمن بذكر بعض الاخبار الواردة على سبيل الضابطة للمكاسب من حيث الحل والحرمة فنقول مستعينا بالله روى في الوسائل والحدائق عن الحسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول عن مولانا الصادق عليه السلام **اقول** الملك ان الرواية المنقولة هنا غير منطبق على ما في تحف العقول فنحن ننقل الرواية مطابقا على ما في تحف العقول لما فيه من كثرة الفوائد فنقول قال صاحب التحف جوابه عليه السلام عن جهات معايش العباد ووجوه اخراج الاموال سئله سائل فقال كم جهات معايش العباد التي فيها الاكتساب والتعامل بينهم ووجوه النفقات فقال جميع المعايش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب اربع جهات من المعاملات فقال له اكل هؤلاء الاربعة الاجناس حلال او كلها حرام او بعضها حلال وبعضها حرام فقال قد يكون في هؤلاء الاجناس الاربعة حلال من جهة وحرام من جهة وهذه الاجناس مسميات معروفات الجهات فاول هذه الجهات الولاية وتوليه بعضهم على بعض فاول الولاية الولاة وولاة الولاة الى ادناهم بابا من ابواب الولاية على من هو وال عليه ثم التجارة في جميع البيع والشراء بعضهم من بعض ثم الصناعات في جميع صنوفها ثم الاجارات في كل ما يحتاج اليه من الاجارات وكل هذه الصنوف تكون حلالا من جهة وحراما من جهة والفرض من الله

نقل ما هو مشتمل على الرواية من كتاب تحف العقول

على العباد في هذه المعاملات الدخول في جهات الحلال والعمل بذلك الحلال واجتناب جهات الحرام منها فتفسير معنى الولايات وهي جهتان فاحد الجهتين من الولاية ولاية ولاة العدل الذين امر الله بولايتهم وتوليتهم على الناس وولاية ولاته وولاة ولاته الى ادناهم بابا من ابواب الولاية على من هو وال عليه والجهة الاخرى من الولاية ولاية ولاة الجور وولاة ولاته الى ادناهم بابا من الابواب التي هو وال عليه فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل الذي امر الله بمعرفته وولايته والعمل له في ولايته وولاية ولاته وولاة ولاته بجهة ما امر الله به الوالي العادل بلا زيادة فيما انزل الله به ولا نقصان منه ولا تحريف لقوله ولا تعد لامره الى غيره فاذا صار الوالي والي عدل بهذه الجهة فالولاية له والعمل معه ومعونته في ولايته وتقويته حلال محلل وحلال الكسب معهم وذلك ان في ولاية والي العدل وولاته احياء كل حق وكل عدل واماتة كل ظلم وجور وفساد فلذلك كان الساعي في تقوية سلطانه والمعين له على ولايته ساعيا الى طاعة الله مقويا لدينه واما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر وولاية ولاته الرئيس منهم واتباع الوالي فمن دونه من ولاة الولاة الى ادناهم بابا من ابواب الولاية على من هو وال عليه والعمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام ومحرم معذب من فعل ذلك على قليل من فعله او كثير لان كل شيء من جهة المعونة معصية كبيرة من الكبائر وذلك ان في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله واحياء الباطل كله واظهار الظلم والجور والفساد وابطال الكتب وقتل الانبياء والمؤمنين وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرايعه فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم الا بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم والميتة واما تفسير التجارات فجميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع ان يبيع مما لا يجوز له وكذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه مما لا يجوز له فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد وقوامهم به في امورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون من جهة ملكهم ويجوز لهم الاستعمال له من جميع جهات المنافع التي لا يقيمهم غيرها من كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وامساكه واستعماله وهبته وعاريته واما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه او كسبه او نكاحه او ملكه او امساكه او هبته او عاريته او شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربوا لما في ذلك من الفساد او البيع للميتة او الدم او لحم الخنزير او لحوم السباع من صنوف سباع الوحش والطير او جلودها او الخمر او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام ومحرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه بوجه من الوجوه لما فيه من الفساد فجميع تقلبه في ذلك حرام وكذلك كل بيع ملهو به وكل منهي عنه لما يتقرب به لغير الله او يقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي او باب من الابواب يقوى به باب من ابواب الضلالة او باب من ابواب الباطل او باب يوهن به الحق فهو حرام محرم حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه الا في حال تدعو الضرورة فيه الى ذلك واما تفسير الاجارات فاجارة الانسان نفسه او ما يملك او يلي امره من قرابته او دابته او ثوبه فوجه الحلال من جهات الاجارات ان يوجر نفسه او داره او ارضه او شيئا يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع او العمل بنفسه وولده ومملوكه او اجيره من غير ان يكون وكيلا للوالي او واليا للوالي فلا باس ان يكون اجيرا يوجر نفسه او ولده او قرابته او ملكه او وكيله في اجارته لانهم وكلاء الاجير من عنده ليس هم بولاة الوالي نظير الحمال الذي يحمل شيئا بشيء معلوم الى موضع معلوم فيحمل ذلك الشيء الذي يجوز له حمله بنفسه او بملكه او دابته او يواجر نفسه في عمل يعمل ذلك العمل بنفسه او بمملوكه او قرابته او باجير من قبله فهذه وجوه من وجوه الاجارات حلال لمن كان من الناس ملكا او سوقة او كافرا او مؤمنا فحلال اجارته وحلال كسبه من هذه الوجوه فاما وجوه الحرام من وجوه الاجارة نظير ان يواجر نفسه على حمل ما يحرم عليه اكله او شربه او لبسه او يواجر نفسه في صنعة ذلك الشيء او حفظه او لبسه او يواجر نفسه في هدم المساجد ضرارا او قتل النفس بغير حل او حمل التصاوير والاصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميتة والدم او شيء من وجوه الفساد الذي كان محرما عليه من غير جهة الاجارة فيه وكل امر منهي عنه من جهة من الجهات فمحرم على الانسان اجارة نفسه فيه او له او شيء منه او له الا لمنفعة من استاجرته كالذي يستاجر الاجير يحمل له الميتة ينحيها عن اذاه او اذى غيره وما اشبه ذلك والفرق بين معنى الولاية والاجارة وان كان كلاهما يعملان باجر ان معنى الولاية ان يلي الانسان لوالي الولاة او لولاة الولاة فيلي امر غيره بالتولية عليه وتسلطه وجواز امره ونهيه وقيامه مقام الولي الى الرئيس او مقام وكلائه في امره وتوكيده في معونته

وتشديد بلي لا بتدو ان كان ادناهم ولاية فهو وال على من هو وال عليه يجري مجرى الولاة الكبار الذين يلون ولاية الناس في قتلهم من قتلوا واظهار الجور والفساد واما معنى الاجارة فعلى ما فسرنا من اجارة الانسان نفسه او ما يملكه من قبل ان يؤاجر الشيء من غيره فهو يملك يمينه لانه لا يلي امر نفسه او امر ما يملك قبل ان يؤاجره ممن هو آجره والوالي لا يملك من امور الناس شيئاً الا بعد ما يلي امورهم ويملك توليتهم و كل من آجر نفسه او آجر ما يملك او يلي امره من كافر او مؤمن او ملك او سوقة على ما فسرنا مما تجوز الاجارة فيه فحلال محلل فعله وكسبه فاما تفسير الصناعات فكل ما يتعلم العباد او يعلمون غيرهم من صنوف الصناعات مثل الكتابة والحساب والتجارة والصياغة والسراجة والبناء والحياكة والقصارة والخياطة وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني وانواع صنوف الآلات التي يحتاج اليها العباد التي منها منافعهم و بها قوامهم وفيها بلغة جميع حوائجهم فحلال فعله وتعليمه والعمل به وفيه لنفسه او لغيره وان كانت تلك الصناعة وتلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصي ويكون معونة على الحق والباطل فلا بأس بصناعته وتعليمه نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد من تقوية معونة ولاة الجور وكذلك السكين والسيف والرمح والقوس وغير ذلك من وجوه الآلة التي قد تصرف الى جهات الصلاح وجهات الفساد وتكون آلة ومعونة عليهما فلا بأس بتعليمه وتعلمه واخذ الاجر عليه وفيه والعمل به وفيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق ومحرم عليهم فيه تصريفه الى جهات الفساد والمضار فليس على العالم والمتعلم اثم ولا وزر لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم و قوامهم به وبقائهم وانما الاثم والوزر على المتصرف بها في وجوه الفساد والحرام وذلك انما حرم الله الصناعة التي هي حرام هي كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهوّ به والصلبان والاصنام وما اشبه ذلك من صناعات الاشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون فيه ولا منه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجر عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها الا ان تكون صناعة قد تنصرف الى جهات الصنائع وان كان قد يتصرف بها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي فلعلة ما فيه من الصلاح حل تعلمه وتعليمه والعمل به ويحرم على من صرفه الى غير وجه الحق والصلاح فهذا تفسير بيان وجه اكتساب معايش العباد وتعليمهم في جميع وجوه اكتسابهم انتهى موضع الحاجة لكن نقول كون كتاب تحف العقول من الكتب المعتبرة غير معلوم بل معلوم العدم ولذا اعتذر العلامة المجلسي ره في فاتحة البحار عن نقل الروايات عنه بان اكثر روايات هذا الكتاب في المواعظ فلا يحتاج الى ملاحظة السند في توضيحه ان الكتاب المعتبر في الحديث ما كان جامعاً للشروط منها ان يكون ثبوته من مؤلفه محققاً اما بالتواتر او بطريق صحيح ومنها ان يكون مؤلفه ممن يعلم كونه مميزاً بين صحيح الحديث وسقيمه ومنها ان يكون بنائه في ذلك الكتاب على جمع الاخبار الصحيحة من المعلوم عدم العلم باجتماع هذه الشرائط في هذا الكتاب واذا انتفى احد هذه الشروط فلا يصح التمسك بالخبر وما نحن فيه كذلك لان العلماء لم يتعرضوا لاحوال الحسن بن علي بن شعبة حتى يظهر حاله انه موثوق به عندهم ام لا ولم يظهر انه ممن كان قادراً على التميز بين الصحيح والسقيم ام لا كما ان كون هذا الكتاب منه غير محقق فاذا كان كذلك فكيف يمكن الركون الى خبره لا يقال رواية السيد المرتضى لهذا الخبر في كتاب المحكم والمتشابه مما يعضده لانا نقول ما الذي يشاهد من نقل العلماء عن السيد في خبر المعايش مخالف لهذا من جهة المستند ومن جهة ذكر اقسام معايش الخلق و لا يكون بينهما جهة جامعة الا كون كليهما في المعايش والخبر المنقول منه كما في باب الخمس من الوسائل هكذا عن علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلاً من تفسير النعماني باسناده الآتي عن علي عليه السلام قال واما ما جاء في القرآن من ذكر معايش الخلق واسبابها فقد اعلمنا سبحانه ذلك من خمسة اوجه وجه الامارة ووجه العمارة ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات فاما وجه الامارة فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين الخ وعلى هذا فلا يعاضد رواية تحف العقول بوجه مع ذلك فبين صدر الخبر وذيله اختلاف في الترتيب لان في صدر الخبر تكون الصناعات مقدمة على الاجارات وبعكس الامر في التفسير والامثلة ويشكل ايضاً بان الخبر في مقام الحصر وبيان ذكر جميع معايش العباد مع ان المذكور فيه ليس الا بعض المعايش لان من المعايش الحيازة واحياء الموات والزراعات والصدقات هذا ولكن يمكن التوفيق بينه وبين ما رواه السيد بان المراد فيما رواه السيد ليس بيان المعايش مطلقاً بل المراد بيان المعايش التي تكون مذكورة في القرآن كما صرح بذلك في صدر الخبر ويشهد له التمسك لكل واحد منها باية من الآيات كما يمكن ان يكون الوجه في مخالفة الترتيب ان المراد بيان معايش العباد ولا ترتيب بينهما حتى يكون الاختلاف منافياً له فلا فرق بين التقديم والتأخير

الاشكال في حجية رواية تحف العقول

لكن يرد على هذا الجواب انه مناف لظاهر كلمة ثم لان ظاهرها ان الترتيب معتبر في نظر الشارع فلا يجوز مخالفته مع ان الاعتبار والوجدان ايضاً شاهدان على اعتبار الترتيب بيانه ان اول ما يحتاج اليه العباد هو الولاية اذ من المشاهد المحسوس عدم انتظام البلاد وامور العباد الا بامير مطاع وقيم متبع ولذا علل في الاخبار الكثيرة لزوم وجودهم بان احتياج العباد بوجودهم اكثر من غيره و الذي يلي الاسباب الولاية ويتعقبه التجارة لانه ما من صانع الا ان يكون محتاجاً الى اشياء لا بد للتاجر من جلبه مثل الذهب والفضة والحديد الابريسم والقطن والصوف والاخشاب وغيرها ولا اقل من اكثرهم وهذا المقدار كاف للتقديم ويعقب ذلك الصناعات مقدمة على الاجارات لان احتياج الناس به اكثر من الاجارات لوضوح ان الانسان لا يحتاج في السنة بالاجير الا في موارد معدودة بخلاف الصناعات فالاولى ان يقال ان الترتيب في صدر الرواية منطبق على القاعدة وتقديم الاجارة في مقام التفسير الاجارة على الصناعة لانهما اشبه بالتجارة ولان التجارة كما تحصل في الاعيان تحصل في المنافع فيكون تقديمها هناك وتاخيرها هنا صحيحاً بوجه من الاعتبار فلا يضر ان يكون من الامام ع فلا يضر هذا الاختلاف صحة الرواية واما الجواب عن اشكال الحصر فبوجهين احدهما ان المراد بالمعايش ليس جميع المعايش بل المراد المعايش اللازمة والمتداولة وهي هذه الاربعة فلا يكون الحصر حقيقياً وثانيهما ان هذه المعايش ترجع الى هذه المذكورات فيكون الحصر حقيقياً بيانه ان مثل الزراعات والحيازات يكونان داخلين في التجارة اذا اريد به مطلق الكسب لان الكسب ليس الا طلب الرزق وهو يحصل بهما واما الصدقات فهي داخلة في الولاية واما مثل اجراء القنوات فله جهتان فمن جهة نفس عمل المقني يكون داخلاً في الصناعة ومن جهة من يعطيه لهذا العمل يكون داخلاً في الاجارة فلا اشكال فان قلت فعلى هذا فلا معنى لذكر الصناعات مستقلاً من المعايش لان نفس العمل بلا ملاحظة بيع المصنوع او اجارة نفس العمل لا فائدة له ولا يكون داخلاً في المعايش وان كان بملاحظة بيع ما يصنع يكون داخلاً في التجارة وان كان بملاحظة اعطاء الاجرة من جهة العمل يكون داخلاً في الاجارة فلا وجه لعدها من المعايش في مقابلة التجارة والاجارة قلت لا اشكال ان المراد بيان ما يحصل بسببه المال والمنال ويتعيش الناس بسببه كما يحصل المال بالولاية والتجارة والاجارة كذلك يحصل بسبب الصناعة لان كثيراً ما يصير الشيء الذي لا قيمة له مثل قطعة خشب بسبب الصناعة قابلاً لبذل المال الكثير في مقابله مع ان التجارة المصطلحة هو البيع والشراء في غير ما يصنعه بنفسه ولذا لا يعد في العرف من يصنع صنعة ويبيعه تاجراً بل قال الفراء التجارة لاهل الجلب يقال اتجر فلان في كذا اذا جلبه من غير بلده وعلى هذا فامر ذكر الصناعة قبالاً للتجارة والاجارة مما لا بد منه كما لا يخفى هذا تمام الكلام في الرواية من حيث الاستشكال في اعتبارها وحجيتها واما الكلام في دلالتها فنقول قوله ع الا بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم والميتة اقول قد توهم بعض المعاصرين دلالة الاستثناء على ان الولاية اذا كانت لداعي الضرورة تكون محللة من حيث الحكم التكليفي ومرتباً عليها الآثار من حيث الحكم الوضعي فيكون ما يحصله منها ملكاً وهذا في غاية الضعف لوجهين احدهما ان هذا انما يتم اذا قلنا بان هذا استثناء من الولاية فيكون الولاية والى الجائر على قسمين احدهما وهو الحرام وهو ما لم يكن للضرورة والآخر وهو الحلال وهو ما كان من جهة الضرورة واما اذا قلنا بان هذا استثناء من الفقرة المتصلة به وهو قوله ع والكسب معهم كما يقتضيه القرب في السوق فلا دلالة فيه على اباحة الولاية والى الجائر حال الضرورة فضلاً عن الحكم الوضعي وثانيهما انه على فرض كونه استثناء من الولاية فغاية الدلالة من جهة الحكم التكليفي كما في غير هذا الاستثناء من الاستثناءات وليس فيه شيء يدل على الاستثناء من جهة الحكم الوضعي ايضاً وليت شعري كيف يمكن دعوى تخصيص الآيات الكثيرة والاخبار المتواترة على حرمة التصرف في مال الغير والضمان بسبب هذا الاستثناء مع انه يمكن دعوى عدم تحقق الضرورة بالنسبة الى الولاية كما لا يخفى **قوله** ع تفسير التجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع ان يبيع مما لا يجوز له وكذلك المشتري الذي يجوز له الشراء مما لا يجوز فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد وقوامهم به في امورهم في وجوه الصلاح الخ اقول الظاهر ان قوله ووجوه الحلال عطف على قوله التجارات فيدخل عليه التفسير ويؤول الامر الى ان تفسير وجوه الحلال من وجه التجارة كذا وكذا ولا يصح العطف على التفسير حتى يدخل عليه لفظة اما للمنافرة مع قوله مما لا يجوز اذ لا ينقسم وجه الحلال الى ما يجوز وما لا يجوز كما لا يخفى وزعم بعض المعاصرين ان المشتري بصيغة اسم المفعول بمعنى المبيع لا المشتري مقابل البائع نظراً الى ان ما هو غذاء للعباد هو المبيع وهو فاسد لتوقفه على ان يكون المراد من قوله يجوز له الشراء يجوز له البيع وهو خلاف ظاهر المقابلة والفهم العرفي من العبارة مع انه يصير تأكيداً للفقرة السابقة

الكلام في شرح رواية تحف العقول

دلالته على

يقال بلغ به اذا اكتفى به وفي هذه ابلاغ وبلغة وتبلغ اي كفاية قوله والعمل به وعبه تفسد ولعبرة المراد بالاول ايجاد جميع العمل والثاني هو الاشتغال بجزء من اجزائه والمراد بالاول مقدما نه وبالثاني نفس العمل ومثله قوله والعمل به وغيره لمن كان له غير جهات الصلاح قوله وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه فالمراد بمنه ما يحصل بواسطته الفساد وان لم يكن في ذاته الفساد مثل الرابط والمزامير ولذا قال قبل التي يجيء منها الفساد محضا نظير الرابط والمراد بفيه ما يكون في ذاته الفساد مثل الخمر لان في ذاته الفساد الا انه ما يحصل منه الفساد وقد يجمع كلاهما في شيء واحد هذا تمام الكلام في بيان غاية تحف العقول وهي بعد التوضيح لا يخلو من تشويش وقبل الشروع في المقصود لا بد من التنبيه على امور **الاول** انهم قسموا الفقه الى اقسام اربعة عبادات وعقود وايقاعات واحكام وبعبارة اخرى العبادات والعادات والمعاملات والسياسات وعلى هذه القسمة بنى المحقق طاب ثراه كتاب الشرائع وكذا العلامة في المنتهى والتذكرة والتحرير والشهيد في الذكرى رتب كتابه على مقدمة واقطاب اربعة قال وتقرير الحصر ان الحكم اما ان يشترط فيه القربة اولا والاول العبادات والثاني اما ذو صيغة اولا والثاني السياسات والاول اما وحدانية اولا والاول الايقاعات والثاني العقود وقال السيوري في التنقيح حصر العلماء الفقه في اربعة اقسام عبادات وعقود وايقاعات واحكام وقرروا دليل الحصر بوجوه **الاول** ان البحث عنه اما متعلق بالامور الاخروية وهو العبادات او الدنيوية فاما ان لا يفتقر الى العبارة لفظية وهو الاحكام او يفتقر فاما من اثنين غالبا وهو العقود او واحد هو الايقاعات **الثاني** في طريقة الحكماء وهو ان يقال كمال الانسان اما بجلب نفع او بدفع ضرر والاول اما عاجل او اجل فجلب النفع العاجل بالمعاملات والاطعمة والاشربة والنكاح وجلب النفع الآجل بالعبادات ودفع الضرر بالقضاء وما شابهه **الثالث** ان الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسة وهي الدين والنفس والنسب والمال والعقل وهي التي يجب تقريرها في كل شريعة فالدين يحفظ بقسم العبادات والنفس بشرع القصاص والحدود والتعزيرات والنسب بالنكاح وتوابعه والمال بالعقود وتحريم الغصب والسرقة والعقل بتحريم المسكرات وحفظ الجميع بالقضاء والشهادات وتوابعها والمطلوب في الفقه ضبط الاحكام الشرعية والوضعية باقسامها اما الشرعية فهي خمسة الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والوضعية السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان ويترتب على ذلك حفظ المقاصد الخمسة التي بنيت عليها الشرائع والاديان وجميع ما ذكرنا في وجه الحصر لا يخلو من مناقشة مثلا ينقض طرده تعريف المعاملات على الوجه الاول بخروج بعض افرادها كالبيع الضمني ونحوه نعم ان فسرناها بما اشتملت على رضا الطرفين لم يخرج البيع المذكور عنه وكذا يرد على اقله ما ذكره السيوري في وجه الحصر ان المعاطاة على هذا تخرج من العقود وتدخل في الاحكام ولذا قال الشيخ الكبير بعد بيان الحصر بقوله لانه اي الفقه ينقسم الى عبادات وهي عبارة عما اشترط في صحته النية او ما شرع للمصالح الاخروية او ما كان فيه جهات شرعية او ما يعم الخاصة ومعاملات تنقسم الى ما للالفاظ فيها مدخلية وهي قسمان عقود وهي المشتملة على ايجاب وقبول او المشتملة على رضا الطرفين او المتضمنة للقصد من الجانبين وايقاعات هي عبارة عن ايجاب وعن قصد او عن رضاء من جانب واحد واحكام اثبتها الشرع من غير توقف على لفظ او قصد او رضى وجميع التعريفات مدخولة في طردها وعكسها الا ان يراد اكثرها فندخول عدادها في تعدادها انتهى وفي القواعد قسم الفقه بقسمين فقال كل حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الآخرة اما لجلب النفع او لدفع الضرر فيها يسمى عبادة او كفارة وكل ما يكون الغرض الاهم منه الدنيا سواء كان لجلب النفع او لدفع الضرر يسمى معاملة قال الشهيد في الذكرى بعد تفسير العبادة بالفعل وشبهه المشروط بالقربة والجهاد ونحوه غايتان من حيث الامتثال المقتضي للثواب عبادة ومن حيث الاعزاز وكف الضرر لا يشترط فيه التقرب ثم ما اشتمل عليه باقي الاقطاب من قسيم العبادة من هذا القبيل واما الكفارات والنذور فمن قبيل العبادات ودخولها في غيرها تغليبا او تبعا للاسباب **اقول** وما ذكره وان كان حسنا في مقام التوجيه والاعتذار الا انه لا ينفع للتعويل عليه ما قاله في التمييز بين العبادة وغيرها وهو المهم فلا يمكن الحكم بكون شيء عبادة بذكره في كتاب العبادات ولا بان ليس منها بذكره في غيرها على انهم ان ارادوا بالعبادة ما يمكن التقرب به بطل الحصر فيما ذكره من العلل لدخول العبادات والمعاملات كلها في العبادة بهذا المعنى فانها باسرها صالحة للتقرب وان ارادوا خصوص ما تعلق به الطلب وجوبا او ندبا فكذلك وان كان الداخل فيها ما كان قل من الاول وان ارادوا منها ما معظم الغرض فيه الامر الاخروي كما هو احد تعريفات العبادة وجب ذكر الصدقة والكفارة والنذر والعتق

في بيان دليل الحصر في وجوه اربعة

في بيان الاحكام الشرعية والوضعية

شرح القواعد م

ونحوها في العبادات فان الغرض الاهم فيها الآخرة كما يدل عليه الرواية المروية عن الصادق ع لا صدقة ولا عتق الا ما اريد به وجه الله ان قصدوا بها معنى آخر فلا بد ان يبين حتى يعرف وبالجملة فالامر في الضابطة التي جعلت مرجعا عند الشك في كون شيء من العبادات او المعاملات ملتبس والحكم بالعبادية على الشيء بمعنى توقفه على القربة او نفيها عند الشك في عبادية شيء وعدمه مشكل فيجب الرجوع الى الادلة المقتضية لها او لعدمها من الخارج ولعلها لما ذكرنا اختلفت العبارات في تعداد العبادات فقال الشيخ في الاقتصاد والجمل عبادات الشرع خمس الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وادخل الطهارة في الصلوة والخمس والاعتكاف في الصوم والعمرة في الحج والامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجهاد وجعلها الفاضلان واكثر المتأخرين عشرا هي الخمس التي ذكرها الشيخ مع الخمس التي ادخلها تبعا والديلمي في المراسم قال الرسوم الشرعية ينقسم قسمين عبادات ومعاملات فالعبادات تنقسم ستة اقسام طهارة وصلوة وصوم وحج واعتكاف وزكوة وذكر العمرة في الحج والخمس والجزية في الزكوة وفي النزهة عن الشيخ ابي علي ابن الشيخ ره انها ستة باسقاط الجهاد من الخمس الاول المذكور في كلام الشيخ وزيادة الطهارة والاعتكاف كما في المراسم وقال العلامة الطباطبائي بعد ذكر كلمات العلماء واختلافهم وذكر كلام النزهة بان العبادات كثيرة والذي قد حصر منها خمسة او بعض منها وذكر كلام الحلبي بان العبادات عشرة وقول الشيخ في الاقتصاد والجمل بان عبادات الشرع خمس قلت في جميع ما ذكروه ادخال ما ليس من العبادة في العبادة فان المراد بها العمل المتوقف على قصد القربة والجهاد خارج عنه قطعا وكذلك الرباط والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتادية الامانات والخروج من الحقوق والوصايا وازالة الاخباث وبعض احكام الجنايز واكثر المذكورات في النزهة وفي غيرها مع اخراج بعض العبادات كالصدقة فانها عبادة بالاتفاق وقد ذكروها في المعاملات وكذا الكفارات والنذر والعتق على المشهور بل كاد ان يكون اجماعا من الكل لشذوذ المخالف وانقراضه انتهى **فصل** تلخص مما ذكرنا ان الضابط الكلي الذي يرجع اليه عند الشك في تميز العبادة عن غيرها غير محرر في كلمات العلماء ومطاوي الاخبار فلا بد من الرجوع عند الشك الى ما حررناه في الاصول من ان الاصل في التكاليف ان يكون تعبديا الثاني ان الاصل الاولي في العقود هو الفساد بمعنى عدم حصول الاثر المقصود عليها منها والمراد بالاصل هنا الاستصحاب اذ من الواضح ان علقة الملكية لا تخرج من المالك الاول ولا تتعلق الى غيره الا بسبب ثابت السببية فاذا شك في سببية هذا هل ينقل العلقة الثابتة من طرف الشارع الى الآخر ام لا فمقتضى الاستصحاب بقاء العلقة للمالك حتى يثبت سبب ثابت السببية واثبات سببية الشيء من قبل الشارع لا العقل لان سببية العقود للانتقالات ليس بسبب انها علل عقلية بحيث لا يمكن التفكيك بينهما مثل الكسر للانكسار حتى يكون من المستقلات العقلية مثل عدم امكان التفكيك بين العلة والمعلول بل تكون بسبب جعل الشارع هذه الامور عللا او مقتضيات للانتقالات فلا بد ان يكون توقيفيا من قبل الشارع فاذا شك في سببية عقد من العقود اما بسبب نفسها او بسبب شروطها فلا بد من ان يحكم بعدم الانتقال لاستصحاب الملكية الاولية الا ان يكون عموم من قبل الشارع يمكن التمسك بها في الشك في الشروط مثل احل الله البيع **الثالث** ان بعد ما دل الدليل في شيء بخصوصه او على وجه العموم على ارتفاع مقتضى الاصل الاولي عنه وكون مقتضى الاصل الثانوي المستفاد من الكتاب والسنة فيه الصحة فهي ثابتة لذلك الشيء ما لم يتعلق به نهي فان تعلق به نهي حكم بفساده ولا معنى لقول من قال بان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد لان معنى الفساد في العقود ليس الا عدم حصول الاثر بسببه فاذا كان سببية هذه العقود من قبل الشارع كما ذكرنا في الامر الاول ففرض النهي عنه منكشف عن عدم ترتب الاثر عليه وليس المقصود من الانتقال الانتقال الخارجي حتى يقال بحصوله ولو بعد النهي بل المقصود هو حصول علقة المالكية للمشتري بعد البيع وهو امر معنوي منوط بامضاء الشارع ولا يحصل في الخارج الا بعد كونه صحيحا في نظره غير منهي عنه واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن القول بالفرق بينها وبين العبادات لان بالنهي فيها لا يرتفع الا الاثر الواقعي والا فالوجود الخارجي حاصل في العبادات كما هو حاصل في المعاملات مع انه لا يعقل افادة النهي في المعاملات في مثل لا تبع الخمر الحرمة لان الحرمة اما ان تكون متعلقة باجزاء الصيغة فيكون قول البايع بعتك الخمر حراما او تكون متعلقة بالنقل والانتقال في الخارج ولا اشكال في جوازهما فلم يبق متعلق للنهي الا ترتب الآثار ومعنى النهي عنه عدم جعل الشارع لها كما ان آدلة صحة البيع وغيره من العقود من قبل الشارع لا يستفاد منها الا صحة ترتب الاثر على مقتضيها ولا نظر لها الى ان نفس الصيغة

في بيان ان الاصل في العقود الفساد

في بيان عدم اقتضاء النهي في المعاملات الفساد

جائزة ام لا وكالا اشكال في قولنا الاصل في العقود الفساد حتى يرد به امر ليس معناه الان قبل ورود الامر لا يخرج الملك عن ملك مالكه بسبب هذه الصيغة نجز وجه محتاج الى امضاء من قبل الشارع فكذا معنى قولنا نهى الشارع عن بيع الخمر معناه عدم ترتب الاثر الحاصل من البيع في مورد الخمر او النكاح او غيرهما من العقود او الايقاعات وكما ان التحريم في الاعيان يتعلق بما يناسبه كالشرب في حرمت عليكم الخمر والاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم فكذلك فيما اذا تعلق بالعقود فان المعنى المناسب لتعلق الحرمة به هو عدم ترتب الاثر المقصود عليه لا زم حرمة التصرف في العين المنتقلة بهذه الصيغة الفاسدة فيكون دلالة النهي على عدم صحة العقد بالمطابقة لان معنى النهي لا مبغوضية متعلقه وليس متعلقه فيما نحن فيه الا ترتب الاثر لما ذكرنا من انه لا يتعلق التحريم الا بما كان مناسبا له من قبل الشارع لا بالدلالة الالتزامية لعدم استلزام نفس الحرمة بمجردها للفساد من جهة كون النهي للارشاد الى الفساد او كونه للتحريم لكن بحيث يكون منشأ التحريم هو الفساد بان يكون مباشرة العقد الفاسد حراما مبغوضا عند الشارع والفرق بينهما ان على الارشاد لا يدل على حرمة نفس العقد بخلاف ما اذا كان التحريم فيدل على حرمة نفس مباشرة العقد وان كان منشأه هو الفساد وقد يستدل للفساد بقوله ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه نظرا الى دلالته على قاعدة كلية هي بطلان بيع المحرم بذكر لازمه وهو حرمة ثمنه لانه مع البطلان يصير الثمن مال الغير فيحرم التصرف فيه واورد عليه بعض من تأخر بان سند الرواية ضعيفة مضافا الى ما في متنها من الاجمال لان الحرمة فيها تحتمل معاني احدها تحريم في الجملة بمعنى القضية المهملة التي هي في قوة الجزئية فيكون المراد تحريمه لو في مورد لخصوصية لاحقة له في ذلك المورد وثانيها ان يكون تحريمه كلية بمعنى تحريم جميع الانتفاعات والافعال المتعلقة به نظرا الى ان تحريم العين من حيث هي عين لا معنى له وثالثها ان يكون التحريم باعتبار الخواص الظاهرة وعلى هذا فلا يصح التمسك به الا بما يتفق ارادته منه او يدل دليل على كونه مرادا وهو احد المعنيين الاخيرين اذ لا اشكال فان المعنى الاول غير مراد قطعا لكونه مخالفا للاجماع القطعي والضرورة لوضوح ان كل واحد من المباحات قد يصير محرما من جهة من الجهات مثلا قد يكون كل اللحم حراما لكونه مضرا فعلى هذا فكيف يمكن الحكم بحرمة الثمن للشيء المباح لعروض الحرمة له في وقت بسبب من الاسباب فيتعين احد المعنيين الاخيرين ومقتضاهما فساد العقد اما على تقدير تحريم جميع الافعال والمنافع المتعلقة بالعقد لان من جملتها العقد عليه ببيع ونحوه واما على تقدير كون المراد بالتحريم تحريم الخواص الظاهرة فلان العقد من تلك الجملة ايضا فيكون محصل الحديث دلالة النهي المتعلق بالعقد على الفساد بالدلالة الالتزامية وفيه ان التحريم ونحوه اذا تعلق بشيء من الاعيان لم يكن الا متعلقا بما يعد من خواص ذلك الشيء بحيث ينساق عرفا تعلقه بها سواء كان ما يتعلق به الحكم من اظهر الخواص ام لا نعم ليس شرط ان يكون من الخواص التي ينسبق الى الذهن عند الاطلاق لا مطلق ما يمكن ان يعرض متعلقا به من الافعال ولا شبهة لمن له ادنى خبرة بمجاري الاستعمالات العرفية انه لا يفهم في شيء من الموارد من تعلق الحرمة بعين حرمة العقد عليها خصوصا اذا اعتبرنا اظهر الخواص الرابع ان اليد دليل الملك في الشبهات الموضوعية التي ينشأ الشك فيها من جهة الامور الخارجية لا من جهة الدليل ولا اشكال فيه فاذا وجدت عين في يد شخص ولم يعلم كونها ملكه فنفس كونها في يده امارة على المالكية واما الاشكال في كونها امارة للملك في الشبهات الحكمية التي ينشأ الشك فيها من جهة فقد الدليل او اجماله او تعارض عدمه مثلا اذا فرض جواز العقد بالفارسي مشكوكا ومع ذلك تعاقدا بالفارسية وتقابضا ثم شككنا في صحة العقد من جهة وقوعه بالفارسي فهل يصح التمسك لتملك ما قبضه ام لا فالذي حكاه بعض العلماء عن موضع من جامع المقاصد لم يذكره بخصوصه هو ان اليد دليل الملك مطلقا ولكنه خبير بانه لا وجه له ولا يستفاد من اخبار اليد الا جواز كونها دليلا على الملك في الشبهات الموضوعية كما ان البينة التي في قبالها لا تكون الا في الشبهات الموضوعية الخامس بعد ما ذكرنا من ان الاصل الاولي في المعاملات وهو الفساد انقلب بمقتضى العمومات مثل احل الله البيع واوفوا بالعقود وغيرهما الى الصحة بحكم الشارع فاذا شك في صحة عقد من العقود كونها المرجع في اثبات الصحة في الجملة مما لا اشكال فيه وانما الكلام والاشكال في انه كما يجوز التمسك بالعمومات فيما لو احرز قابلية العوضين وكان الشك في صحة نفس العقد وفساده كذا يجوز التمسك بها في اثبات قابلية شيء من العوضين للمعاوضة عليه ام لا فلا يتمسك بالعمومات الا في اثبات الصحة مثال الاول انه بعد احراز قابلية المكيل والموزون للبيع وبيع شيء منهما بعد اعتباره اجري العقد عليه بالفارسي او بغير الماضي فشك في صحته فلا ريب في جواز التمسك بالعمومات المذكورة لاثبات صحته ومثال الثاني ان المطلق لو جعله رجعيا لو صالح عن حق الرجوع لشيء ثم شككنا في ان حق الرجوع قابل للمصالحة عليه

في ان اليد امارة الملك في الشبهات الموضوعية لا الحكمية

والمعاوضة عليه ام لا ومثله الحال فيما لو شك في صلاحية شيء من الاعيان للبيع قال بعض العلماء من المعاصرين التحقيق عدم جريانها في القسم الثاني وان كان يتراءى من بعض اخر التمسك لصحة الصلح على بعض الحقوق التي لم يعلم من الشارع كونها قابلة للنقل والصلح عليه بقوله الصلح جائز بين المسلمين وتوضيح الوجه في ذلك ان قوله تعالى اوفوا بالعقود مثلا مسوق لبيان وجوب الوفاء بالعقد من حيث هو عقد لا من غيره من الجهات الاخر مثل التعرض لمتعلقه وكل ما لم يعلم نهي الشارع عن العقد عليه او امضائه لا يجوز وقوع العقد عليه تمسكا بقوله تعالى اوفوا بالعقود لان مفاد اوفوا بالعقود وجوب الوفاء بالعقد لا التعرض فيه لشرعية العقد على كل شيء هذا ملخص كلامه ومنها ان الفاظ المعاملات ليس لها حقائق شرعية بل هي باقية على ما كان عند العرف قبل الشرع فالشارع جعل نظر العرف طريقا تعبديا الى ما هو الموضوع عنده بحيث يرجع عند الشك فيه الى العرف فكلما حكم العرف بكونه بيعا يكون حكمهم طريقا الى كونه بيعا عند الشارع ايضا فيندرج ح تحت العمومات التي تعلق الحكم فيها على البيع هذا ضابط كلي يعمل به الا اذا علم انه ليس بيعا عند الشارع بسبب ملاحظة ما ليس دخيلا عرفا عنده كالكيل والوزن في المعلومية والصيغة مثلا فيصير بمنزلة تخصيص له وحكومة عليه بداهة ان الطريق انما يتبع عند عدم تخالفه عن الواقع ولو بمقتضى الدليل الظني المعتبر كما ان الاستصحاب طريق تعبدي الى الموضوعات والاحكام يعمل به ويترتب عليها الاثار الواقعية ما لم يعلم الخطاء ولو بدليل ظني معمول به وهذا مما لا اشكال فيه وانما الكلام في تشخيص الصغرى واحراز ان الشارع جعل نظر العرف طريقا ام لا فنقول انه يستفاد ذلك من قوله تعالى احل الله البيع بيانه ان المنساق منها ولو بقرينة فهم الاصحاب هو بيان الحكم الشرعي لا بيان امر واقعي نظير القصص والحكايات وح فلو حمل البيع على ما هو البيع الصحيح عنده لكان بيانا لامر واضح عند كل احد مساوقا لان يقول البيع الصحيح والنقل الخارجي بيع ونقل خارجي ومن الواضح انه توضيح للواضح فليحمل باللغو ولا يترتب عليه فائدة عملية والمعلوم خلافه فلا محالة يكون في مقام بيان الحكم الشرعي فحاصل مفادها انه جعل البيع العرفي سببا وصحيحا فكلما حكم العرف بكونه بيعا نحكم بانه سبب وبيع عند الشارع ايضا ولو احتملنا خلافه الا ان يعلم خلافه من الخارج بان له دخلا على اعتبار شيء زائد فنحكم بانه ليس بيعا عنده وهذا هو معنى جعله طريقا كما هو الحال في جميع الطرق والاصول التعبدية وظهر مما ذكرنا ان كل ما وقع في الخارج من المبايعة ويصدق عليه العقد عند العرف ويشك في صحته يمكن التمسك لصحته بالعمومات فيكون العمومات ناظرة الى صحة ما كان بيعا عند العرف سواء كان متعلقه دينا او حقا او غيرهما نعم اذا كان الشك في صحته من جهة الصدق العرفي فلا اشكال في عدم جواز التمسك في صحته بالعمومات مثلا اذا قلنا بان البيع عند العرف واللغة هو مبادلة مال بمال كما عن المصباح وكان ما وقع في الخارج نقل عين بحق او حق بعين او حق بحق فيشك في صدق البيع عليه للشك في ان الحق عند العرف من الاموال ام لا وكما اذا قلنا بان معنى البيع عند العرف هو انشاء تمليك العين بعوض على وجه التراضي كما عن العلامة الطباطبائي ووقع البيع على المنفعة ومثل في صحته بسبب الشك في ان المراد بالعين هو العين في مقابل الدين حتى لا يكون صحيحا او ان المراد هو العين في مقابل الكلي فيكون صحيحا فلا يصح التمسك بالعمومات لان كونه بيعا عند العرف غير معلوم حتى يقال ان الشارع قال بصحة ما كان بيعا عند العرف وتفصيل القول فيه مذكور في باب البيع واذ قد فرغنا عما علينا من بيان المقدمات فلابد من الشروع في اصل المقصود بعون الله الملك المعبود فنقول قوله قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب الى محرم ومكروه ومباح مهملين للمستحب والواجب بناء على عدم وجودهما في المكاسب الى اخره اقول قد يقسم التجارة الى محرم ومكروه ومباح كما عن جماعة منهم الشهيد المحقق وقد يقسم الى هذه الثلثة مع زيادة المستحب كما عن صاحب المستند وثالثة يقسم الاحكام الى الخمسة كما عن جماعة منهم العلامة في القواعد وقد يقسم الى الاربعة التي هي ما عدا المباح فيقال ثم اعلم ان تحصيل الرزق منه ما يكون واجبا وهو ما يحصل به الكفاف لنفسه وعياله الواجبي النفقة عليه بحيث يخرج عن ان يكون مضيقا ومنه ما يكون مستحبا وهو طلب ما زاد على ذلك للتوسعة على نفسه وعياله والصرف في وجوه البر والخيرات ومنه ما يكون مكروها وهو ما يقصد به الزيادة في جمع المال والادخار والمكاثرة والمباهاة به والحرص عليه ومنه ما يكون محرما وهو ما يقصد بتحصيله الصرف في المحرمات كاللهو واللعب والمعاصي ونحو ذلك انتهى وذكر بعض من تأخر ان المتعين تقسيمه بالاعتبار المذكور الى قسمين هما الواجب والمستحب فان كان متمكنا من قوته استحب والا وجب ثم قال معترضا على صاحب المنهاج ره ان ادراجه المحرم في هذا التقسيم مما نشأ من ادراج ما

في عدم التمسك بالعموم في الشبهات الحكمية

في تقسيم المكاسب الى الاحكام الخمسة

بعنوان الحرمة فيه من المتعلق وهو خروج عن الغرض واما المباح فانما يصح جعله قسما وتقسيم الاكتساب الى ثلثة لو قلنا بكونه بحسب الاصل مباحا فيصير تارة مندوبا عند قصد التوسعة وواجبا عند تحصيل القوت الواجب ومباحا مع انتفاء الامرين واما ان قلنا بكونه بحسب الاصل مندوبا لو ينقسم الا الى القسمين ونظيره ما ذكره الشهيد الثاني من ان انقسامه الى خمسة موقوف على كون الاكتساب بحسب الاصل مباحا حيث قال ومورد الخمسة الاكتساب الذي هو فعل المكلف ومن شانه ان يقبل القسمة فيما يمكن فيه تساوي الطرفين باعتبار العوارض اللاحقة له انتهى فان قوله باعتبار العوارض متعلق بقوله يقبل القسمة والتقدير ومن شانه ان يقبل القسمة باعتبار العوارض فيما يمكن فيه تساوي الطرفين ومحصله انه ان كان الاكتساب مباحا كان قابلا للانقسام الى الخمسة والا فلا واشتهر بما في مجمع الكلامين فان شيئا من التقسيمين لا يتوقف على كون الاكتساب مباحا بحسب الاصل لامكانه مع كونه مندوبا بحسب الاصل فيصير واجبا بعروض الموجب ومباحا او مكروها او محرما بعروض ما يوجب احدها قال صاحب المسالك ان مورد القسمة في الثلثة ما يكتسب به وهو العين والمنفعة وظاهر ان الوجوب والندب لا يرد عليهما من حيث انهما عين خاصة ومنفعة بل بسبب امر عارض وهو فعل المكلف ومورد الخمسة الاكتساب الذي هو فعل المكلف ومن شانه ان يقبل القسمة الى الخمسة فيما يمكن فيه تساوي الطرفين باعتبار العوارض اللاحقة له وفيه ان انقسام المكتسب به الى الثلثة انما ينقسم باعتبار الاكتساب الذي هو فعل من افعال المكلفين واما المكتسب به نفسه فلا يصح فيه الانقسام الى الاحكام لان الاحكام الخمسة من عوارض الافعال دون الذوات والصفات لان العين بذاتها لا تكون محرمة ولا مكروهة ولا مباحة بل باعتبار ما يتعلق بها من فعل المكلف فالاولى ان يقال ان المقسم في التقسيمين هو الاكتساب الا انه في التقسيم الى الثلثة يعتبر بالقياس الى محله الذي هو المكتسب به ولكنه بهذا الاعتبار ينقسم الى ثلثة دون الخمسة ضرورة ثبوت الاعيان التي يحرم التكسب بها ذاتا وكذلك الكراهة والاباحة بخلاف الوجوب والندب فانا لا نعرف من الاعيان ما يجب التكسب به كذلك او يستحب و معلوم ان القسمة عارضة للشيء بحسب نفسه وذاته مع قطع النظر عن الحالات الطارية له بسبب العوارض مثلا لا يصح ان يقال في شرب المسكر انه حرام وواجب لانه قد يكون شربه واجبا للضرورة لان اتصاف الاشياء بالاوصاف اولا و بالذات باعتبار ذاته وما يقتضيه مع قطع النظر عن العوارض الخارجية ويمكن ان يقال انه مع قطع النظر عن الاعتبارات المذكورة لا يتصف الا بالاباحة اذ ليس ح الا من قبيل الحركات والسكنات التي هي غير مشتملة على المصلحة او المفسدة كالمشي والقعود وغيرهما وبهذا اشار الشيخ الفقيه الشيخ جعفر في شرح القواعد حيث قال ان الاكتساب في ذاته مع عدم العوارض مباح لا رجحان فيه او فيه رجحان لا ينقل الى الاستحباب الشرعي انتهى ثم انه ذكر العلامة في القواعد بعد قوله الاول في اقسامها وهي تنقسم بانقسام الاحكام الخمسة فمنها واجب وهو ما يحتاج الانسان اليه لقوته وقوت عياله ومندوب وهو ما يقصد به التوسعة على العيال ومباح وهو ما يقصد به الزيادة في المال لا غير مع الغناء عنه ومكروه وهو ما اشتمل على وجه نهى الشارع عنه نهي تنزيه مثل الصرف وبيع الاكفان والطعام ومحظور وهو ما اشتمل على وجه قبيح وهو اقسام الاول كل نجس لا يقبل التطهير الى اخر كلامه قدس سره ومنه يظهر امثلة التقسيم الثلاثي والرباعي والثنائي لكن التحقيق ان يقال ان التجارة لا تنقسم الى ثلثة او اربعة او خمسة بل ليس لها الا قسما واحدا فهي اما مستحبة او مباحة او واجبة اما الوجوب او الاستحباب فلدلالة الاخبار المتقدمة على ان الاكتساب عبادة مثل رواية معلى بن خنيس قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل وانا عنده فقيل قد اصابته الحاجة قال فما يصنع اليوم قيل في البيت يعبد ربه عز وجل قال فمن اين قوته قيل من عند بعض اخوانه فقال ابو عبد الله ع والله للذي يقوته اشد عبادة منه وانه قال قال رسول الله ص العبادة سبعون جزء افضلها طلب الحلال ومثل رواية روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله قال كانوا اصحاب تجارة فاذا حضرت الصلوة تركوا التجارة وانطلقوا الى الصلوة وهم اعظم اجرا ممن يتجر الخ ونقل محمد بن المنكدر خرجت الى بعض نواحي المدينة في ساعة حارة فلقاني ابو جعفر محمد بن علي ع وكان رجلا بادنا ثقيلا وهو متكئ على غلامين اسودين او موليين فقلت في نفسي سبحان الله شيخ من اشياخ قريش في هذه الساعة على مثل هذه الحالة في طلب الدنيا اما اني لاعظنه فدنوت منه فسلمت عليه فرد علي بهر وهو يتصاب عرقا فقلت اصلحك الله شيخ من اشياخ قريش في هذه الحالة في طلب الدنيا ارايت لو جاءك اجلك وانت على هذه الحالة فقال لو جاءني الموت وانا على هذه الحال جاءني وانا في طاعة من طاعة الله عز وجل الخ فانه ان بقيت هذه الاخبار على ظاهرها فاقل ما تدل على الوجوب فيتم ما تقدم واما حرمته بسبب الاسباب او كراهته فلا ينافي وجوبه بذاته كما ان وجوب الصلوة لا ينافي حرمتها في زمان الحيض اذا

في تحقيق الحق وبيان الصواب في حكم التجارة

في الحمام او غيره لان العبرة باتصاف الشيء باحد الاحكام اتصافه مع قطع النظر عن جميع الملاحظات الخارجية وبلا حظ ميزها يقتضيه العقل ان كان عقليا او النقل ان كان نقليا فاذا كان كذلك فلا تدل هذه الاخبار الا على وجوب التجارة لكل احد الا ان مخالفته للاجماع القطعي لعدم قائل به الجانا الى حملها على الاستحباب فيكون التجارة مستحبا شرعيا بسبب هذه الاخبار المتكاثرة وان تنزلنا عن ذلك وقلنا بان هذه الاخبار لا تكشف عن رجحان ذاتي يكون سببا للاستحباب بل الرجحان فيها بسبب ملاحظة امر اخر مثل ملاحظة التوسعة على العيال والاستغناء عن الناس كما يشعر به قول الباقر عليه السلم من طلب الرزق في الدنيا استعفافا عن الناس وسعة على اهله وتعطفا على جاره لقي الله ووجهه مثل القمر ليلة البدر مع ان المقصود بيان كون ذات التجارة مع قطع النظر عن هذه الخصوصيات هل تكون مستحبا ام واجبا ام غيره فلا تدل الادلة التجارة الا على كونها مباحا فلا يصح انقسامها في حد ذاتها الا الى واحد من الثلثة وان كان مع ملاحظة امور خارجية فلا يخ اما ان يكون بالنظر الى تعلقها بالاعيان او مع قطع النظر عنه بل بملاحظة الاكتساب الذي هو فعل المكلف فان كان بالاعتبار الاول فينقسم الى اقسام ثلثة الحرام والمكروه والمباح ضرورة ثبوت الاعيان التي يحرم التكسب بها ذاتا وكذلك الكراهة والاباحة بخلاف الوجوب والندب فانا لا نعرف من الاعيان ما يجب التكسب به كذلك او يستحب وان كان بالاعتبار الثاني فينقسم الى اقسام خمسة ولكنك خبير بان جعل المكروه والحرام من التكسب عبارة عما تعلق بالاعيان المكروهة والمحرمة يوجب عدم انطباق المثال على المفروض لانهما يصيران ح مثالا للتكسب بالجنس المكروه والمحرم باعتبار ما تعلق به والمفروض تمثيلهما باعتبار ذات الاكتساب وهو الاعتبار الثاني فلا يصلح لمن جعل تمثيلهما بما ذكره بل عليه ان يمثل للمكروه بالتجارة ما بين الطلوعين وللمحرم بالبيع وقت النداء واعلم ان المقصود الاهم في المعاملات وان كان هو البحث عن الصحة والفساد الا ان التعرض لوجوبها وندبها مع طلب الفعل وحرمتها وكراهتها مع طلب الترك غير خارج عن وظيفة البحث عن المعاملات فان غرض الفقيه البحث عن الاحكام المتعلقة بالموضوعات مطلقا تكليفية كانت او وضعية ودعوى اختصاص البحث عن الحكم التكليفي بالعبادات في حيز المنع سيما اذا كان الحكم التكليفي وسيلة الى الحكم الوضعي فبطل ما قاله صاحب المسالك من ان غرض الفقيه بالذات من بحث العقود حكمها من حيث انها تصح وتفسد واما من حيث انها تجب او تندب ليترتب عليها الثواب فهو من وظائف العبادة او من حيث تحرم ليترتب عليها العقاب فهو بالعبادة اشبه من حيث وجوب تركها لكن لا محذور في ذكره هنا استطرادا باعتبار اختلاف جهة المكاسب فانها قد تكون عبادة من جهة ومعاملة من اخرى انتهى وجه البطلان ان ما ذكره اما مبني على ان الفقيه ليس من شانه البحث عن الاحكام الشرعية اللاحقة للموضوعات طلبية كانت او غيرها واما انه مبني على ان البحث عنها وان كان من شان الفقيه الا ان محله ليس هذا المبحث بل غيره وكلاهما واضح الفساد ضرورة ان البحث عن حرمة الاكتساب ووجوبه مثلا ليس الا من وظائف الفقه ولا يليق بشيء من الابحاث المتعلقة بالموضوعات فهل يلتزم احد بان محل البحث عن وجوب الاكتساب هو باب الصلوة او الصوم وغيرهما وقد اورد بعض على ما ذكره تارة بان الاحكام الوضعية ليست الا منتزعة من الاحكام التكليفية فتلك فروع لهذه فجعل غرض الفقيه في المنتزع دون المنتزع منه لا وجه له وهذا مدفوع بناء على ان القائل يرى الاحكام الوضعية متاصلة مجعولة فواضح واما على مذاق غيره فوجهين احدهما ان كونها منتزعة من الاحكام التكليفية لا مدخل لان يكون غرض الفقيه في هذا الباب البحث عنها دون المنتزع او بالعكس بل له ان يبحث عن كل واحد بعنوان متاصل ولهذا كان المتداول في كتب المتكلمين التكلم في العلة في باب وفي المعلول في باب اخر وكذا في السبب والمسبب ولا دليل على ترجيح التكلم في المنتزع منه على التكلم في المنتزع وثانيهما ان مآل البحث عن الصحة والفساد الى البحث عن احكام تكليفية منتزعان منها وان لم تكن البحث عنهما بالذات وغاية ما هنا ان الحكم الوضعي عند هذا القائل منتزع من الحكم الطلبي وان اثبات الحكم الوضعي في كلامه يؤل الى ان هناك حكما طلبيا ينتزع منه هذا الحكم الوضعي واخرى بان الكلام في ترتب الثواب والعقاب اجنبي عن وظيفة الفقيه بالمرة فان الفقيه لا يبحث في العبادات التي هي متعلقات الاوامر والطلبات الشرعية الا عن كونها مسقطة للاعادة والقضاء وهذا ايضا غير وارد لانه لم يقل بان شان الفقيه هو ذكر الثواب والعقاب حتى يورد عليه بانه ليس من شان الفقيه بل قال ان غرضه هو البحث عن الوجوب والحرمة ليترتب عليهما الثواب والعقاب فذكرهما في كلامه يكون بعنوان الحكاية للوجوب والحرمة ومن المعلوم ان نفي كون الشيء مبحوثا عنه لا يستلزم نفي كونه غاية المبحوث عنه وقال انه بالنسبة الى وجوب الترك لا يجعل الترك اشبه بالعبادة لاشتراك الوجوب بينها وبين غيرها ويدفعه بانه وان كان مشتركا بينها وبين غيرها لكن كثرة وجوده في العبادة صار سببا للمشابهة بالعبادة

في ان البحث عن الاحكام التكليفية من وظيفة الفقيه

ولو كان الوجوب من خواص العبادة لم يتخلف عنها وكان دليلاً قطعياً على كون ما حكم بوجوبه من العبادات كما لا يخفى وقال في المصابيح قوله
فهو بالعبادة اشبه من حيث وجوب تركها قلنا ولأن البحث عن تحريم الفعل عين البحث عن وجوب الترك وان كان التحريم مستلزماً للوجوب
وثانياً ان وجوب ترك الشيء اللازم لتحريم فعله ليس من وجوب العبادات في شيء لأن الغرض منه حصول الترك كيف اتفق والمطلوب في
العبادة حصولها على وجه مخصوص وهو الاقتران بالقربة واورد بعض على جواب من قال ان المقصد الاهم وان كان هو البحث عن الصحة
والفساد الآن التعرض لوجوبها وندبها مع طلب الفعل وحرمتها وكراهتها مع طلب الترك غير خارج عن وظيفة المعاملات فان غرض
الفقه البحث عن الاحكام المتعلقة بالموضوعات من تكليفية او وضعية باختصاص البحث عن الحكم التكليفي بالعبادات وهذا غير صحيح من
وجوه احدها المنع لان هذا مجرد دعوى لا بينة له وثانيها ان هذا يتم بناء على اصالة الاحكام الوضعية اما اذا قلنا بانها منتزعة
عن الحكم التكليفي فلا وثالثها ان المعاملة الواجبة او المندوبة عبادة ايض اذ هو الاصل في جميع المأمورات لقوله تعم وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين ولا يقدح الاجزاء بما لا قربة فيه اذ هو من السقوط عنده لا به كما تحرر في الاصول وح فلا مناص عن البحث فيهما
من الجهتين لكون التجارة عبادة ايض ولذا ورد ان العبادة سبعون جزء افضلها التجارة فاذا كان عبادة يترتب عليها مع قصد القربة
قال السيد ره في المصابيح واما ترتب الثواب على الفعل فهو من توابع قصد القربة وليس ذلك شرطاً في المعاملة ولا مأخوذاً في وجوبها
وندبها وان كان فعلها على وجه القربة مطلوباً للشارع وعبادة بالعرض الا ان ذلك انما يستفاد من اصل واحد مطرد في كل ما كان
مطلوباً للشارع او وسيلة الى ما هو كذلك سواء كان من المعاملات والعبادات انتهى والمراد بالاخبار الواردة على ان الاكتساب
عبادة ليس هو المعنى الذي يقولون في الصلوة والصوم بان العبادة يطلق على معان الاول هو العبادة بالمعنى الاخص وهو ما
اخذ في تحققه وقوامه قصد القربة كالصلوة والصوم وغيرهما فان وقوعها في الخارج صحيحاً يتوقف على مقارنته مع القربة الثاني
العبادة بالمعنى الاعم وهو ما يعتبر في ترتب الثواب عليه قصد القربة مثل جميع الواجبات التوصلية والمباحات وبعض المستحبات مثل الحصانة
لان ترتب الثواب عليها يتوقف على قصد القربة والا فنفس وجودها لا يتوقف على قصد القربة الثالث العبادة بمعنى كون الشيء في
حد ذاته مرجوحاً ومن دون اقترانه بقصد القربة حسناً ومحبوباً عند الله تعم وان كان ايجاده لا لداعي القربة مثل النكاح وهذا معنى قوله صلعم
النكاح سنتي وبعد ذلك فنقول لا يصح ان يق بان معنى كون الاكتساب عبادة هو المعنى الاول لعدم صحة ان يق ان الاكتساب تداخل في
قوامه تحققه قصد القربة كالصلوة ونحوها وكذا لا يصح ان يق انه بمعنى العبادة بالمعنى الثاني لانه على هذا لا اختصاص له بالمكاسب لان كل
مباح من المباحات وكذا جميع الواجبات التوصلية حالها كذلك يترتب الثواب عليها مع اتيانها بقصد القربة فلا بد ان يكون المراد به ان اتيانه
بقصد القربة يترتب عليه الثواب مثل المباحات لان الثواب عبارة عما يقابل الاطاعة التي لا يتحقق الا بالاتيان بالمأمور والاعلاء
ان يترتب عليه كمال النفس للفاعل والقرب الى ربه تعم وهذا لا يسمى في الاصطلاح ثواباً قوله مع امكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة والرعي مما
ندب اليه الشرع وللواجب بالصناعة الواجبة كفاية خصوصاً اذا تعذر قيام الغير به فتامل اقول قد ذكرنا سابقاً تفصيل الكلام فيه وقلنا ان
ذات التجارة والاكتساب مع قطع النظر عن الخصوصيات لا يكون الا مباحاً بعد ما ذكرنا من ان الاخبار التي تمسكوا بها للاستحباب لا يمكن
استفادة الاستحباب الذاتي منها واما مع ملاحظة امور خارجية فلا يخ اما ان يكون بسبب تعلقها بالاعيان او مع قطع النظر عنها بل بملاحظة
حال المكلف فان كان بالاعتبار الاول فينقسم الى اقسام ثلثة الحرام والمكروه والمباح ضرورة عدم ثبوت الاعيان التي يجب التمسك به
ذاتاً او يستحب وان كان بالاعتبار الثاني فينقسم الى اقسام خمسة اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان ما ذكره المصنف هنا مثالاً للواجب
والمندوب ينافي ما اشار اليه سابقاً بقوله بناء على عدم وجودهما في المكاسب من حيث تعدد الحيثية اذ التقسيم الى الثلثة بملاحظة
عدم وجود الواجب والمندوب في المكاسب بالنظر الى توصيف متعلق الكسب بالاحكام الاقسام ولا يتصور مثله في الواجب والمندوب بيان ذلك
ان المثالين الاولين هما الاكتساب بالزراعة والاكتساب بالرعي وان كانا في الظاهر مطابقين للممثل بعد ملاحظة خبر هرون بن يزيد
الواسطي عن الباقر عم عن الفلاحين فقال هم الزارعون كنوز الله في ارضه فما في الاعمال احب الى الله من الزراعة الا ان بعد التدبر يظهر
عدم مطابقة المثال للممثل لوجهين احدهما ان المراد بالمستحب الذي يكون في مقابل المكروه والحرام والواجب ليس الا ما كان في فعله الثواب وقد

في دفع اشكال في كون الزراعة مستحبة بالمعنى المصطلح

انه لا يوجد في المكاسب في توجيهه بما ذكره الشيخ الكبير من محبوبيته لا بجعله مقابلا للمباح بل قسم منه كما ان النكاح قسم منه وقد سبق معنى
قوله النكاح سنتي فجعله في مقابله غير صحيح وثانيهما ان المراد بكونه مستحباً لا بد ان يكون باعتبار استحباب متعلقه ذاتاً لا باعتبار عنوانات
اخر كما هو لهذا الاعتبار في الحرام ونحوه فلا بد ان يكون نفس ما يكتسب به بخصوصه متصفاً بالاستحباب كما ان نفس ما يكتسب به متصف بالحرمة
في الخمر ونحوه الامر في الزراعة كذلك لان استحبابها انما هو لاستحباب مطلق الكسب واستحباب خصوص الزراعة انما هو من جهة كونه فرداً
محصلاً للكلي على وجه ادق لانه اقوى في تحصيل بقاء النوع فلا يكون الزراعة مثل النافلة في كونها بنفسه مندوبة يكون استحبابها محصلة
لاستحباب الاكتساب بل يمكن ان يقال ان استحبابها ايضاً ليس لنفسها بل لما يتوسل الى تحصيل القوت كما يشهد بذلك ما روي مسنداً عن ابي بصير انه
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اني لاعمل في بعض ضياعي حتى اعرق وان لي من يكفيني ليعلم الله عز وجل اني اطلب الرزق الحلال وخبر الدلالة
انه ع لم يقل الاكتساب بانه محبوب له تعم بل علله بان علم الله اني اطلب الرزق الحلال لا يق بان الزراعة مع وجود من يكفيه شاهد على انه مستحب
لذاته والا فلا معنى لالتزامه لانا نقول ان هذه مغالطة واضحة اذ لا ملازمة بين من يكفيه ووجود القوت فيمكن انه ع لم يكن له قوت موجود
ولكن كان معه من يكفيه من مباشرة تحصيله بنفسه فمباشرته بنفسه تدل على ان المباشرة باليد مندوبة واين هذا من استحباب نفس الاكتساب ويشهد
بهذا ان صاحب الوسائل ذكره في باب استحباب العمل باليد قال ان قوله ع ليعلم الله عز وجل اني اطلب الرزق الحلال يدل على ان استحباب
الاكتساب ليس لنفسه وانما هو لتحصيل الرزق واما تمثيل الواجب من المكاسب بالصناعة الواجبة فغير مطابق للمثل اصلا لان وجوب الحادة مثلا
لا يستلزم وجوب التكسب كان وجوب دفن الميت مثلا لا يستلزم وجوب الاكتساب به وقد اورد بعض المشايخ ره على ما ذكرنا بمنع انحصار تقسيم
المكاسب الى ثلثة باعتبار المتعلق الا ترى الى كراهة بيع الاكفان الذي هو من قبيل ما جعل من اقسام ما يسري حكمه الى الاكتساب باعتبار المتعلق مع
انه ليس في الكفن بنفسه كراهة كما كانت الحرمة في نفس الخمر لوجهين وفيه ان النقض لا يرفع الايراد بل يزداد به ايراد آخر بل النقض قبول للايراد
في الفرد الاول والثاني انما يرد على من قسمه الى الثلاثة باعتبار المتعلق فقط لا على من يقسمه باعتبار التكليف والمتعلق معاً ثم انه يرد على من
حكم في بيع الكفن بالاستحباب ما ذكرناه في الزراعة حرفاً بحرف قوله ره ومعنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الاثر وما
حرمة اكل المال في مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لانه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعي اقول تحريم الاكتساب بما يحرم الاكتساب به
من الاعيان النجسة وغيرها يحتمل لوجوه الاول ان يكون المراد به فساد العقد وعدم صحته كما اشرنا من ان شأن الفقيه ليس هو البحث عن حرمة
العقود واشار الشهيد الثاني اليه حيث قال ان الحكم بالتحريم في هذا الباب مذكور من باب الاستطراد الثاني ان يكون المراد به حرمة مجرد العقد
الثالث ان يكون المراد به حرمة مجرد ترتب الاثر عليه بعد وقوعه الرابع ان يكون المحرم نفس ترتب الاثر عليه بعد وقوعه الرابع ما احتمله الشيخ
جعفر في شرح القواعد من ان المراد تحريم نفس العقد على من كان ملتفتاً عند العقد الى تحريمه وتحريم ترتب الآثار على الجاهل بتحريم العقد بان
العقد الخامس حرمة نفس العقد وحرمة ترتب الآثار جميعاً ان يكون المراد حرمة الجميع مستدلا بان النهي متعلق بما هو المتعارف بين الناس وما
هو مجموع الصيغة وترتب الاثر السادس ما ذكره المصنف بقوله حرمة الاكتساب الخ وللبيع ايض اطلاقات احدها ان يستعمل مصدراً للبائع
بمعنى ايجاد البيع وهو بهذا المعنى عبارة عن الفعل الصادر من احد المتعاملين وصح اطلاقه على كل من فعلهما ثانيهما ما يقصد البائع بقوله بعت
في العقد هو النقل الاعتباري الانشائي ثالثها الاثر المترتب على تحقق جزئي العقد معاً وهو النقل العرفي او الشرعي رابعها نفس العقد المركب
من الايجاب والقبول وهذا هو الشايع المعروف فاذا ظهر هذا فنقول لا اشكال في ان النهي يتعلق بما يتعلق به الامر لو فرض تعلق الامر به ومعلوم
ان معنى النهي يختلف باختلاف المتعلق فاذا قلنا بان للبيع اطلاقات يكون المراد من قوله تعم احل الله البيع احد هذه الاطلاقات المذكورة
فاذا متعلق النهي به فالمراد منه لا محالة احد هذه المعاني وح فالشأن في تعيين ذلك المعنى والحق عندي الوجه الاول من وجوه معنى حرمة
الاكتساب والاطلاق الثاني من اطلاقات البيع توضيح ذلك انا قد ذكرنا في كتاب البيع انه ليس للبيع حقيقة شرعية بل هو باق على معناه العرفي
واوامر الشارع كلها امضاء لما كان متعارفاً عند العرف واللغة ومعلوم ان ما كان بيعاً عندهم هو العقد الفعلي لان المراد بالعقد ليس
الا العهد وهو امر قلبي ولما لم يكن الامر القلبي معلوماً لكل احد فلا بد له من كاشف والكاشف اما لفظ الايجاب والقبول واما فعل البائع
والمشتري كما في المعاطاة وامضاء الشارع ليس متعلقاً بالكاشف والمنكشف معاً بل امضاؤه مختص بالكاشف اللفظي كما في غير المعاطاة لكن

في معنى حرمة التكسب بالمحرم

باعتبار المنكشف لذا كان اللفظ بلا عقد قلبي عقداً صوريا فمعنى امر الشارع في مثل اوفوا بالعقود وترخيصه في مثل احل الله البيع و
غيره ليس الا ان الشارع امضى هذه العقود العرفية فيحصل بسببها الانتقال في نظره كما يحصل في نظر العرف لا ان الشارع اوجب البيع
على المكلفين مثل الصلوة والصوم نعم وجوب الوفاء حكم تكليفي مترتب على الامضاء كما لا يخفى فاذا كان الامر بالبيع معناه الامضاء
على ما كان عند العرف يكون نواهيه معناه عدم الامضاء لان النهي تعلق بما كان الامر متعلقا به وقد عرفت ان معنى الامر هو الامضاء
لا الوجوب فكذا النهي معناه عدم الامضاء لا الحرمة توضيح ذلك ان البيع المعروف عند العرف الموجب للانتقال جار وسار في جميع الاعيان
وجميع الاعيان قابل له عندهم فكل مورد امضى الشارع هذا المعنى العرفي يكون سببا للصحة ايضا في نظره وكل مورد نهى عنه ولم يمضه يكون سببا
لعدم صحته في نظره ولو كان صحيحا في نظر العرف فلا معنى لكونه حراما بالحرمة التكليفية نعم يمكن القول بالحرمة في العقد على المنهي بسبب
التشريع لان تعبد الشارع على عدم قابلية الاعيان المخصوصة للنقل والانتقال اذا اوقع المكلف العقد عليها يكون تشريعا الا ان التشريع
لا معنى له بالنسبة الى الشخص الا ارائة للغير كما حققناه في الاصول مفصلا واما حرمة النقل والانتقال الخارجي وترتيب الاثر فهو من لوازم
بطلان العقد لانه على هذا يكون تصرفا في مال الغير وهو حرام بدون اذنه واما كون الاذن الضمني كافيا في جواز التصرف وان لم يكن العقد
صحيحا ام لا فهو امر اخر خارج عما نحن فيه لان كلامنا من حيث انه عقد وسنذكر التحقيق في ذلك ان شاء الله هذا تمام الكلام فيما كان حقا في
النظر القاصر واما سائر الاحتمالات فالاحتمال الثاني وهو حرمة مجرد العقد فقد عرفت فساده مما ذكرنا من انه مخالف لوظيفة الشارع
لانه في مقام بيان امضاء ما كان متعارفا عند العرف مع ان احدا من العلماء لا يفتي بان نفس اجراء الصيغة على الخمر وغيره حرام من غير ملاحظة
التشريع والتشريع لا معنى له بالنسبة الى الشخص ولا بالنسبة الى الغير لانهم كانوا عالمين بذلك في باب النكاح بان افادة المحارم في مقام العقد
عليهم والعقد عليهم ليس بحرام وكذا ترى العلماء يعتقدون في الاية الشريفة حرمت عليكم امهاتكم وطيها لا وقوع العقد عليها واما الاحتمال
الثالث وهو حرمة ترتيب الاثر فهو ليس الا من لوازم العقد لا نفسه كما حققناه مفصلا كان وجد العقد على النحو الصحيح في الخارج يكون
ترتيب الاثر عليه صحيحا وجائزا والا يكون حراما فلا تعلق للنهي المعاملي به ابدا بل يتعلق به النهي عن التصرف في مال الغير واما احتمال الرابع
فهو ليس تفصيل في الاحتمالات بل هو عين الاحتمال الثاني وهو حرمة نفس العقد لان حرمته للجاهل غير صحيح فلا بد ان يقال بحرمة
اثاره على من كان جاهلا حين العقد لان حرمته لازم لحرمة نفس العقد كما ذكرنا ولو لم يكن عالما في زمان ترتيب الاثر فحرمة ترتيب الاثر واقعا
ليس بحرام له واما احتمال الخامس فلانه وان كان حرمة نفس العقد حرمة ترتيب الاثر عليه من قبيل الامور المطابقة للواقع ونفس الامر
الا ان الكلام في دلالة اللفظ ووفاء دليله المذكور به وكلاهما ممنوع اما الاول فلوضوح ان البيع ليس عبارة عن العقد عن ترتيب الاثر
كليهما واما الثاني فلان مقتضى كون المحرم هو البيع المترتب عليه الاثر بتسليم المبيع واخذ الثمن انه لو اوقع البيع لا على هذا الوجه بان لو وقع
العقد على شيء من الاعيان التي يحرم الاكتساب بها بقصد ترتيب الاثر ثم بدا له فلم يسلم المبيع ولم ياخذ الثمن لم يكن فعل حراما الا انه لو قصد
على الوجه المذكور وهو باطل لان من قال بالوجه الخامس يجعل كلا من العقد وترتيب الاثر سببا مستقلا للحرمة لا انه يجعل المركب علة حتى
يقال ينتفي المركب بانتفاء احد جزئيه فعدم الحرمة في الصورة المفروضة لا باس به واما الاحتمال السادس وهو ما ذكره المصنف بقوله معنى
حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتيب الاثر واما حرمة اكل المال في مقابلها فهو متفرع على فساد البيع ففيه انا لا نعرف له
الاكل والنقل والانتقال الخارجي لان كليهما من لوازم العقد يحصل بعد حصول العقد لان بعد انشاء البيع يكون المال باقيا على ملك الغير
فكما يكون اكله حراما يكون تصرف غيره ايضا حراما فما ذكره وجها لحرمة الاكل بعينه جار في النقل والانتقال الا ان يكون مراده النقل والانتقال
الانشائي فيصير مساويا للوجه الخامس الا من جهة تقييد العقد بقصد ترتيب الاثر وحيث نفس العقد اذا اثبتنا عدم حرمته فلا يبقى الا نفس القصد
ولا معنى لحرمته الا الحرمة التشريعية والتشريع غير متصور هنا كما ذكرنا وليس ذلك من الاعتقاديات حتى يكون نفس القصد حراما
قوله ره لان ظاهر ادلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى ما لو اراد ترتيب الاثار المحرمة اما لو قصد الاثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة
الا من حيث التشريع **اقول** هذا التعليل لقوله بقصد ترتيب الاثر يكون حاصل المعنى ان المحرم هو النقل والانتقال بقصد ترتيب الاثر
المحرم مثل الاكل والشرب فان لم يكن هذا مقصودا بل كان المقصود ترتيب الاثر الغير المحرم مثل الاقتناء وغيره لم يكن حراما لان الادلة منصرفة

الجهة

في تضعيف ما افاده المصنف في معنى حرمة الاكتساب

الى هذه الصورة فلا دليل على حرمة غير هذه الصورة وهذا حسن مبني على ان قوله الا من حيث التشريع لا معنى له لان بعد فرض انصراف
الادلة الى غير هذه الصورة لا دليل يدل على حرمة بيع الخمر الذي لا يكون المقصود منه ترتيب الاثار المحرمة وعلى هذا فلا يكون حراما لا
تشريعا ولا غير تشريع مع ان التشريع غير متصور بالنسبة الى الشخص سوى ارائة اعتقاد الشرعية كما ذكرنا مرارا **قوله ره** فالاكتساب المحرم
انواع نذكر كلا منها في طي مسائل الاولى الاكتساب بالاعيان النجسة عدا ما استثني **اقول** المراد بالنجس هنا ما كان نجسا بالذات وسيذكر
المصنف حكم بيع المتنجس اما في عبارة غيره فالمراد بالنجس المعنى الاعم من النجس بالذات والنجس بالعارض قال في القواعد محظور وهو ما اشتمل على
وجه قبيح وهو اقسام الاول كل نجس لا يقبل التطهير انتهى وقال في الارشاد الاول بيع الاعيان النجسة كالخمر والنبيذ والفقاع وما يخرج من
المائعات مما لا يقبل التطهير انتهى وقال في الشرائع المحرم انواع الاول الاعيان النجسة كالخمر والانبذة والفقاع وكل مائع نجس انتهى وقال في
اللمعة فالمحرم الاعيان النجسة كالخمر والنبيذ والفقاع والمائع النجس غير قابل للطهارة انتهى وقال في جامع المقاصد بعد نقل كلام العلامة
واراد بالنجس عين نجاسة او متنجسا باحد الاعيان انتهى وقال في المنية فالمحرم الاعيان النجسة مطلقا عدا ما استثني من كلب الصيد الكائنة
والدهن النجس لفائدة الاستصباح بناء على كون المراد بالدهن النجس الدهن المتنجس انتهى وقال في كشف الظلام فالمحرم منه انواع الاول
الاعيان النجسة بالاصل او بالعارض لشموله للثاني عرفا بل ولغة لنصهم على ان النجس ضد الطاهر ولم يثبت الحقيقة الشرعية في الاخص او
بنحو من المجاز انتهى هذا ما ذكرنا من كلمات العلماء في هذه المسئلة وتحقيق هذه المسئلة يحتاج الى تاسيس الاصل والقاعدة في ذلك حتى يتبين
المخرج منه فنقول المعروف من مذهب علمائنا حرمة التكسب بالاعيان النجسة بالذات يعني عناوين النجاسات وبطلان التصرف فيها بالبيع وغيره
من العقود وان فرض لها نفع محلل مقصود للعقلاء وخالف في ذلك الشيخ الكبير الشيخ جعفر الغروي حيث قال ويجوز الانتفاع بالاعيان النجسة
والمتنجسة في غير ما ورد النص بمنعه والفاضل المحدث الكاشاني في المفاتيح حيث انه بعد ما ذكر انه يشترط في العوضين ان يكونا ذوي نفع محلل
مقصود للعقلاء وانه لا يصح بيع ما لا منفعة له مشروعة فيه كالميتة واجزائها بلا خلاف حكى منهم انهم اطلقوا المنع من بيع الاعيان النجسة
والمائعات المتنجسة مما لا يقبل التطهير لاستخباثها ونجاستها قال والمعتمد عندي جواز بيع كل ما له نفع مقصود للعقلاء وفاقا لبعض المتأخرين الا
ما ثبت الاجماع المعتبر على خلافه او ورد به النهي في المعتبرة للاصل وعموم احل الله البيع وعدم دليل على المنع بعد تسليم ان النجاسة والاستخباث
لا يصلحان للمنع ولحديث كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي ولظاهر الاذن في المستثنيات المذكورة فان الجائز فيها ليس الا للانتفاع المحلل كما لا يخفى
وانما خصت بخصوص السؤال عنها انتهى ولعل مراده ببعض المتأخرين هو الشهيد الثاني ره فانه قال في الروضة ان لم يفرض لها نفع اخر وقصد
ببيعها المنفعة المحللة انتهى وقال السيد المولى الاردبيلي والمحقق الخراساني والخلاف شاذ ضعيف والحق ما عليه الاكثر لنا على ذلك وجوه الاول
الاجماع المنقول بل المحصل اما الثاني فلان العلماء كما ذكرنا قائلون به ولم يكن مخالف في البين الا ما ذكرنا ولم يكن قولهم مضرا بالاجماع
لان هذا الخلاف لم يكن مضرا بالكشف الذي يكون مناطا في الاجماع عندنا مع ان المخالف يكون قوله بعد انعقاد الاجماع واما الاول فلما نقله
في كرة حيث قال يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية فلو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح اجماعا وقال فيها الكلب ان كان عقورا
حرم بيعه عند علمائنا وقال فيه لا يجوز بيع السرجين النجس اجماعا منا وفي المنتهى ادعى اجماع المسلمين كافة على تحريم بيع الميتة والخمر والخنزير
واجماع علمائنا على تحريم بيع الكلاب عدا الاربعة وفيه الاجماع على تحريم بيع الخمر والعذرة والدم وحكى الشيخ في الخلاف اجماع الفرقة على
تحريم بيع الخمر والسرجين النجس والكلب عدا كلب الصيد وفيه الاجماع على تحريم بيع الخنزير واجارته واقتنائه والانتفاع به وقال ابن زهرة
في السرائر بيع الخمر للمسلم حرام وثمنه حرام وجميع انواع التصرفات فيه حرام على المسلمين بغير خلاف بينهم وقال ايضا حكم الفقاع حكم الخمر لا
يجوز التجارة فيه ولا التكسب به بغير خلاف بين فقهاء اهل البيت ع وقال في الرياض بعد ذكر النجاسات فيحرم التكسب بجميع ذلك بلا
خلاف في شيء منه انتهى وقال السيد في المصابيح بعد نقل المشهور والخلاف عمن ذكرنا قال والصحيح هو قول المشهور لنا على ذلك وجوه الاول
اجماع الاصحاب على المنع قبل ظهور الخلاف انتهى وقال السيد في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وتحريم ابتياعه
واستدل عليه باجماع الفرقة الثاني الايات الكثيرة منها قوله تع حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير واحتج به العلامة في المنتهى والتذكرة
على ان التحريم المتعلق بالاعيان يعم جميع الانتفاع وليس ببعيد لما ذكرنا مرارا من ان الظاهر اختصاصه بالمنافع الظاهرة في كل واحد باعتباره

كالاكل

في تاسيس الاصل في بيع النجس

كالاكل والشرب هنا ومنها قوله تعم والرجز فاهجر ان فسر بالقذر كما قال الجوهرى الرجز القذر مثل الرجس لا اذا قلنا بانه الصنم كما قال به
المجاهد بجوز قراءته بالكسر والضم ومنها قوله تعم في الخمر رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ولا يحصل الاجتناب مع التصرف فيها بالتجارة
الثالث الاخبار ومنها خبر تحف العقول الذى افتتح به الكتاب حيث قال او الخمر او شئ من وجوه النجس فهذا كله حرام ومحرم لان ذلك كله منهى عن
اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه ومنها قوله صلعم في حديث ابن عباس المحكى عن عوالى والمهذب وعن ثرو العوالى وهو ان الله اذا
حرم شيئا حرم ثمنه بناء على ان المحرم يعم النجس ومنها قوله عم في حديث جابر بن عبد الله ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام
قيل يا رسول الله ارايت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال قاتل الله اليهود ان
الله لما حرم عليهم شحومها جملوه ثم باعوه فاكلوا ثمنه اورده الشيخ في الخلاف والعلامة في المنتهى وفي الايضاح والعوالى انه عم قال لعن الله
اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها وفي المنتهى وغيره انه عم نهى عن ثمن الكلب وعسيب الفحل وقال حرمت التجارة في الخمر وقال
لا تنتفعوا من الميتة بشئ وقال لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب ومنها ما رواه القاضى نعمان في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن ابيه عن
ابائه عن على عليهم السلام ان رسول الله صلعم نهى عن بيع الاحرار وعن بيع الميتة والدم ولحم الخنزير والاصنام وعن عسيب الفحل وعن ثمن الخمر وعن
بيع العذرة وقال هي ميتة وعن جعفر بن محمد عم انه قال الحلال من البيوع كلما هو حلال من الماكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام
للناس ومباح لهم الانتفاع به وما كان محرما اصله منهيا عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه ومنها ما رواه الشيخ في باب الغرر والمجازفة من
كتاب ... عن محمد بن مسلم في الصحيح والكلينى في باب بيع العصير والخمر من كتاب المعيشة في الحسن بابرهيم بن هاشم عنه عم في رجل ترك غلاما له في كرم
له يبيعه عنبا او عصيرا فانطلق الغلام فعصر خمرا ثم باعه قال لا يصلح ثمنه ثم قال ان رجلا من ثقيف اهدى الى رسول الله صلعم راويتين
من خمر بعد ما حرمت فامر بهما رسول الله صلعم فاهريقتا وقال ان الذى حرم شربها حرم ثمنها فظهر مما ذكرناه ان مقتضى الاصل الثانوى حرمة
بيع جميع ما كان نجسا بالذات اى ما كان عنوانا لها فلا يصح ما ذكره الشيخ الكبير الشيخ جعفر الغروى ره بقوله ويجوز الانتفاع بالاعيان
النجسة الخ ولا ما قاله المحدث الكاشانى المتمسك للجواز بالاصل وعموم قوله تعم واحل الله البيع مع انتفاء المعارض والمخصص سوى
النجاسة وهى لا تصلح للمنع وبورود الاذن في بعض الاعيان ولبن لا للانتفاع المحلل فيطرد فيما يوجد فيه ذلك فى اجاب بعض من تاخر عن
متمسك الكاشانى بما ملخصه ان الخروج عن مقتضى الاصل والعموم بما ذكرناه من الادلة وكفى بها ناقلا عن حكم الاصل ومخصصة للعموم
والنصوص المعتبرة في خصوص العذرة والدم والخمر والخنزير والميتة والكلب التى لا يصيبه بها في المقصود بعد القول بالفصل بالغاء
الخصوصية وما ذكره المستدل بان النجاسة لا تصلح للمنع فيه ان النجاسة وان لم تصلح للمنع بنفسها الا ان الشارع قد اناط الحكم بها فيتبع
واما ورود الاذن في بيع بعض النجاسات لا ينافى المنع فيما عداه اذ التخصيص والتقييد ليسا ببدع في الشرعيات وبعبارة اخرى لا
ملازمة بين الاذن في بعض الاعيان التى فيها المنفعة المحللة وبين اطراده في غير مورد الاذن هذا ملخص ما اجاب به البعض عن المحدث المذكور
ويمكن الخدشة في قوله ان الخروج عن مقتضى الاصل الخ بان لا لان الادلة المستدل بها غير مسلمة فلا تصلح رافعا للاصل ولا مخصصا
للعموم وفي قوله يتم في المقصود بعد القول بالفصل الخ بان ليس المقام مقام التمسك بعدم الفصل لان عدم الفصل بين ما نص على تحريم
بيعه من النجاسات المذكورة وغيرها لا يتم الا بالنسبة الى نجاسات معينة منصوصة مخصوصة فلا يصح دعوى عدم الفصل بينها وبين غير
المنصوص من النجاسات كما لا يخفى وفي قوله الا ان الشارع اناط الخ بان هذا اول الكلام وكذا في قوله اذ التخصيص والتقييد الخ
لكن مع ذلك كله فالحق هو ما ذهب اليه المشهور كما حققناه واعلم انه قد يدعى في شواذ الاخبار ما يوهم جواز بيع الميتة والخمر والخنزير
والعذرة نحو ما رواه الشيخ في الباب الاول من المكاسب عن ابى القاسم الصيقل وولده انهم كتبوا الى الرجل جعلنا الله فداك انا قوم
نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير الاهلية لا يجوز في
اعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا ونحن نصلى في ثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسئلة
يا سيدنا لضرورتنا اليها فكتب عم اجعل ثوبا للصلوة ومنها ما رواه الشيخ في الباب المذكور والكلينى في الباب الجامع لما يحل بيعه
وما لا يحل عن محمد بن مضارب عن ابى عبد الله عم قال لا باس ببيع العذرة ومنها ما رواه الكلينى في باب بيع العصير والخمر من كتاب المعيشة عن

زرارة في الحسن بابرهيم عن ابى عبد الله عم في الرجل يكون لى عليه الدراهم فيبيع بها خمرا وخنزيرا ثم يقضينى منها قال لا باس او قال خذها
ومنها ما رواه الشيخ في باب الغرر والمجازفة من كتاب التجارة عن ابى بصير قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل يكون لنا عليه دين فيبيع الخمر
والخنازير قال لا باس به ليس عليك من ذلك شئ والجواب عن الرواية الاولى انها مكاتبة ضعيفة السند بجهالة الراوى وقاصرة الدلالة
لعدم التعرض في الجواب لحكم البيع صريحا فلا تصلح لمعارضة النصوص الصريحة المجمع عليها فليتامل وعن الثانية اولا الطعن في السند بجهالة
محمد بن مضارب وثانيا بالحمل على عذرة ماكول اللحم جمعا بينها وبين خبر اخر ثمن العذرة سحت وعن الروايات الاخر بانها انما تضمنت
اباحة ثمن الخمر والخنزير للمقضى له المدعى جواز البيع والحلية للبايع وقد ورد في النص الصحيح عن الباقر عليه السلام التصريح بذلك حيث قال
ان ذلك للمقضى حلال وللبايع حرام فيكون مثل ما ورد عن الرضا عليه السلام من انه اسلم رجل وله خمر او خنازير ثم مات وهى في ملكه وعليه
دين قال يبيع ديانه او ولى له غير مسلم خمره وخنازيره ويقضى دينه وليس له ان يبيعه وهو حى ولا يمسكه وما ورد عن محمد بن مسلم عن ابى
جعفر عليه السلام في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمرا او خنازير وهو ينظر فقضاه فقال لا باس به اما للمقضى فحلال واما للبايع فحرام
وهو ظاهر الشيخ في النهاية والصواب حمل هذه الاخبار على ما اذا كان البايع من اهل الذمة كما فهمه الاصحاب فلا يبقى اشكال واما ما ورد
من الاخبار في جواز بيع جلود الميتة والانتفاع بها بعد باعها فمقتضى ذلك طهارة الجلود بالدباغ كما ذهب اليه ابن الجنيد من اصحابنا
وليس من محل النزاع في شئ اذ الكلام في بيع النجس دون الطاهر فتامل **قوله** ره يحرم المعاوضة على بول غير ماكول اللحم بلا خلاف ظاهر منه
ونجاسته وعدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة **اقول** لا اشكال في حرمة البول للاستخباث المستفاد حرمته من منطوق ما دل على تحريم
الخبائث من كتاب او سنة والاجماع المنقول بل المحصل بل ومفهوم الايات المعلقة الحل على الطيبة وصرح بحرمة المعاوضة عليه في التذكرة
والشرايع والنافع والمنتهى والتذكرة والارشاد وشرحه لولده والتحرير واللمعة والدروس والمسالك والروضة والمبسوط والغنية بل
صرح جماعة بالمنع عن مطلق البول الا بول الابل كما في المقنعة والنهاية والمراسم والقواعد والارشاد بل ادعى بعض المتاخرين الاستشكال
في الانتفاع به مطلقا في مثل العلاج المتعارف بين الناس لرفع الم الجروح وسرعة اندمالها وان كان القول به ضعيفا لعدم ورود نص
فيه وعدم شمول الاجماعات له فيكون حكما بلا مستند شرعى ولا اشكال ايضا في ان المراد من غير ماكول اللحم ما كان ذا النفس السائلة والا
كان حكمه حكم ماكول اللحم لاشتراكهما في عدم الاستخباث وعدم النجاسة فيجرى الخلاف فيه ولان ما كان مجمعا عليه من اخراجه الشارع
عن حكم التمول هو ما كان نجسا فلا بد ان يكون من ذى النفس لا غير هذا بناء على ما هو المشهور من عدم نجاسة بول غير ذى النفس اما اذا
قلنا بنجاسته ايضا فلا فرق بينه وبين ذى النفس فيكون ذا خلاف فيما اجمع على عدم جواز بيعه لنجاسته وحيث انجر الكلام الى نجاسة
بول ما لا نفس له سائلة وعدمها فنقول في تحقيق الحق فيه قال المحقق في الشرايع وفي رجيع ما لا نفس له وبوله تردد والاطلاق يشمل
ما كان مما يشق التحرز عنه كالذباب ونحوه ام لا وصرح بالتردد فيه في المعتبر ايضا وقيد الشيخ في الجواهر نجاسته بما لا يشق التحرز عنه
كالذباب ويستدل له بالاطلاقات الكثيرة التى علق الحكم بالنجاسة والغسل منها على ما لا يؤكل لحمه مثل خبر عبد الله بن سنان عن الصادق
عليه السلام انه قال اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه وبالعموم ما الممنوع انصرافها الى غير ما لا نفس له لان البول والعذرة والغائط
تشمل ما اذا كان من ذى النفس وغيره سيما في كثير من الحيوانات البحرية العظيمة الهيكل بل البرية ايضا كالحية على الاشهر ويؤيده ما ذكره العلماء
في باب الصلوة من عدم جواز الصلوة في جلد ما لا يؤكل لحمه وان لم يكن له نفس بل ولا شئ من فضلاته بعد ان لم يكن له لحم يعتد به وما ذلك الا لشمول
ما دل على منع الصلوة في شئ مما لا يؤكل لحمه لمثله وعدم اختصاصه بذى النفس ودعوى الانصراف الى ما له نفس هنا بعيد الا ان الاقوى خلافه
للاصل والسيرة القاطعة من العوام والخواص والاجماع المحصل والمنقول وعدم القائل بالخلاف صريحا الا تردد المحقق وليس مضرا بالاجماع
لعدم الاشكال في حصول الكشف مع هذا التردد بل ومع المخالفة الصريحة ومن هنا قال في ئذ انى لا اعرف وجها للتردد انتهى مع الاجماع على
طهارة ميتته ودم رفضا فضلاته كعصارة النبات وعدم الخلاف الذى ادعى في الحدائق وشرح الدروس ومن اختار فيها الطهارة وفاقا
للظاهر من قيل نجاستها بذى النفس كالسرائر واكثر من تاخر عنها ولصريح المعتبر والمدارك والمنتهى والذكرى بل قد يؤذن بنسبة الخلاف فيه الى
الشافعى وابى حنيفة وابى يوسف خاصة في الاخير بعدم الخلاف فيه منا مع امكان ان يدعى الشك في صدق اسم البول والخرء والعذرة والغائط

في حكم بول غير المأكول بالعرض كالجلال

ونحوها من الالفاظ التي علقت النجاسة عليها في المقام بالنسبة الى ما لا نفس له وبه يفرق بينه وبين الصلوة لكون الحكم معلقا هنالك على الفضلة الشاملة لها قطعا بلا ريب الان الاحتياط في غير ما يحصل منه العسر والحرج او المشقة الزائدة على المتعارف في غير ما يؤكل مما لا لحم له مثل البق والبرغوث والذباب سبيل النجاة وان كان ظاهر ادلة الحرمة ترتب الحكم على ما كان له لحم لا لغيره فلا يشمله الدليل فيكون الاصل فيه الطهارة وذلك لا مكان المناقشة في بعض ادلة القول بالطهارة مثل ان يقال بان الاصل منقطع بما ذكرنا في البحث السابق من القاعدة والعموم اللغوي مع عدم تحقق الخلاف انما يجدي لو رجع الى الاجماع والا فلا خصوصا مع الاطلاق وتعميم جماعة من الاصحاب الحكم بنجاستهما مما لا يؤكل لحمه من غير تقييد بذي النفس كالمقنعة والخلاف وجمل الشيخ والوسيلة والغنية والدروس بل والنافع خصوصا مع التقييد بذلك في الميتة والدم وتكرره هنا بل يخرج ح اجماع الخلاف والغنية لاطلاق معقدهما كالمحكي عن غيرهما دليلا عليها ولا يعارضه ما حكي من الاجماع على النجاسة من ذي النفس بدعوى ظهور ارادة اختصاص النجاسة به لانه وان سلم ظهور القيد بذلك لكن يمنع ارادة الاجماع بالنسبة الى الطهارة من غير ذي النفس لجواز ان يكون المراد من القيد ذكر المتفق عليه المقطوع به لا اخراج ما عداه من معقد الاتفاق **قوله** ره فيما عدا بعض افراده كبول الابل الجلالة او الموطوئة الخ **اقول** لو عرض تحريم الاكل لما كول اللحم كالموطوء لانسان او صار جلالا لاكله عذرة الانسان فمقتضى بقاء بوله على حكمه الثابت له قبل التحريم كجواز شربه ان قلنا بجوازه قبله او الحاقه بغير المأكول وجهان ظاهر المشهور او صريحهم هو الثاني لنجاسته وقد ذكرنا عدم الفرق بين المأكول وغيره الا بالنجاسة فاذا فرض حصول النجاسة للمأكول ايضا فلا يبقى فرق بينهما ولا اعتبار بكونها ذاتية او عرضية وظاهر المعتبر بل صريحه وصريح بعض لاول الطهارة فعلم بذلك ان المدار في الالحاق على كونه بذلك نجسا وعدمه فان قلنا بالاول يكون حكمه حكم غير مأكول اللحم وان قلنا بالثاني يكون حكمه حكم المأكول و ح فلا بد من بيان الحق منهما فنقول لا ينبغي الاشكال في نجاسة البول بصيرورة الحيوان مما لا يؤكل لحمه بعروض الحرمة كالمثالين للاجماع المحصل والمنقول في الغنية ونفي الخلاف عنه في التذكرة وادعى في المفاتيح الاجماع عليهما معاصر بحار بل وعلى كل ما حرم بالعارض وفي المختلف الاجماع على نجاسة ذرق الدجاج الجلال وظاهر الدلائل والذخيرة الاجماع على نجاسة الجلال والموطوء ولم ينسب الخلاف الا الى الاسكافي والمبسوط حيث ينسب اليهما القول بالكراهة وحاول جماعة ارجاع كلامهما الى ما ذكرنا بارادتهما كراهة ما تكون العذرة اكثر غذائه لان يصير فيها ولا استفادة ذلك من اتفاقهم على حرمة اكله المستلزم لنجاسة بوله المعلوم به نجاسة بول كل ما لا يؤكل لحمه من غير فرق بين الاصلي والعارض وللاخبار الكثيرة الصحيحة في المطلوب كخبر حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وصحيحة ابي حمزة لا تاكلوا لحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله ومرسلة نهي فيها عن ركوب الجلالة وشرب البانها وربما يتوهم التعارض بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة بول ما يؤكل بالذات كالابل والبقر والغنم ونحو ذلك من العنوانات الواردة في النصوص لكون النسبة عموما من وجه وفيه ان النسبة بينهما ليست عموما من وجه بل النسبة العموم والخصوص المطلق بعد تخصيص ادلة طهارة بول المأكول بغير الجلال ونحوه لما ذكرنا من الادلة والاخبار خصوصا بملاحظة الامر بالغسل اذا اصاب الثوب من عرقها الذي لا معنى له الا النجاسة نعم من قال بالنجاسة والكراهة كالاسكافي والشيخ في المحكي عنهما له ان يقول كصاحب الكفاية ان مستند التحريم اخبار لا يستفاد منها اكثر من الرجحان والعمومات الدالة على الحل باقية على حالها ومعلوم ان بعد عدم دخول الجلال وغير المأكول لا دليل على نجاسة بوله الا ان الحق كونه داخلا في غير المأكول لما ذكرنا من الاجماع المحصل والمنقول وقلنا بان قول المخالف شاذ ولا يكون مضرا بالاجماع لحصول الكشف ولا نحتاج في حصول الاجماع الى اتفاق الكل مع ان ما نقل من الشيخ من الكراهة في الجلال انما هو الذي يكون اكثر علفه العذرة لا الذي لا علف له غيرها حيث قال في الخلاف الجلال عبارة عن البهيمة التي تاكل العذرة اليابسة او الرطبة الى ان قال فان كان هذا اكثر علفها كره لحمها عندنا ثم قال وروى اصحابنا تحريم ذلك اذا كان غذاؤه كله من ذلك انتهى وهذا ظاهر منه الحرمة باعتبار نسبته الى روايات اصحابنا التي لا محيص عن العمل بها فيهما وعلى هذا فالكراهة في الفرد الذي ذكره ليس مختصا به بل هو مذهب اكثر العلماء فينحصر الخلاف في الاسكافي بل عن بعض الاجلة حمل كلامه ايضا على المشهور كما ذكرنا فلا خلاف اصلا والاخبار الكثيرة التي ذكرناها مضافا الى نصوص الاستبراء الظاهرة في حرمة الاكل قبله ولا داعي لحمل هذه الاخبار الى الكراهة وان كانت ضعيفة لانجبارها بعمل المشهور فيكون الحمل ضعيفا خصوصا بعد ما قيل من ان مبناه عدم كون النهي حقيقة في التحريم الذي حققنا بطلانه في الاصول ولا فرق

في حكم خرء الطيور الغير المأكول لحمها

في ذلك بين الابل والبقر والشاة وغيرها من غير الطيور وانما الكلام في عموم الحكم لغير المأكول من الطيور واختصاصه بغيرها والاظهر الاول لامكان دعوى دخولها في اطلاق دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه من المعتبر وعن المنتهى نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وخرئه بلا خلاف ولدعوى جماعة الاجماع في خصوص الطيور او بعضها كالمحكي عن بعضها في موارد منها ما عن الجامعة في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان يحرم اكله انسانا كان او طيرا او غيرهما من الحيوانات ومنها ما عن الحلي في سرائره في باب البئر قد اتفقنا على نجاسة ذرق غير المأكول من سائر الطيور وقد رويت شاذة لا يعول عليها ان ذرق الطائر طاهر سواء كان مأكول اللحم او غير مأكوله ومنها ما عن التذكرة من دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط قال وقول الشيخ بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيف لانه لا يعمل بها وفي لف الاجماع على نجاسة ذرق الدجاج الجلال وفي التنقيح لا خلاف في نجاسة ذرق الدجاج الجلال وللشهرة المحققة في النهاية وشرح الموجز والمعتبر ولف وكرى والدلائل والذخيرة والشيخ الكبير الغروي في شرح القواعد والشيخ في الجواهر والمصنف هنا وصاحب الحدائق بل جميع المتأخرين كافة ولاطلاق الاخبار التي قيد فيها الحكم نفيا او اثباتا بالمأكول وغير المأكول مثل حسنة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وحسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء مما يؤكل لحمه والنبوي المحكي عن قرب الاسناد لا باس ببول ما يؤكل لحمه وموثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وللاخبار الكثيرة الواردة من الائمة في الطيور الدالة بالمفهوم على انتفاء جواز الاكل قبله فاذا كان غير مأكول يكون خرؤه وبوله نجسا ولما روي في كتاب الطاعم من طهارة بعض الطيور معللا بانها مأكول اللحم ولموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال خرء الخطاف لا باس به هو مما يؤكل لحمه هذا المقدار كاف في الحكم بالنجاسة خلافا للعماني والجعفي حيث قالا بالطهارة في فضلة الطيور مطلقا ولظاهر الفقيه والشيخ في ط في غير الخفاش وكذلك المنتهى وعن المدارك والذخيرة والبحار القول بطهارة الذرق مع التردد في البول وعن شارح الدروس كاشفي اللثام والاسرار والفخرية وشرحها وشرح الفقيه والمفاتيح موافقة الاولين في القول بالطهارة مطلقا للاصل واختصاص العذرة في الاخبار وضعا او انصرافا بعذرة الانسان او مطلق البهيم ولقول الصادق عليه السلام في حسن ابي بصير كل شيء يطير فلا باس بخرئه وبوله وقوله عليه السلام ذرق الطير طاهر سواء كان مأكول اللحم او لا ولترك الاستفصال في صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سئل عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير او غيره هل يحكه وهو في الصلوة قال لا باس وصحوا النسبة بين هذا الخبر وبين اخبار ما لا يؤكل لحمه وان كان عموما من وجه لكنها تتخصص بقوله ذرق الطير طاهر الخ مع تايده باصل الطهارة على ان تخصيص عمومات طهارة خرء الطير مستهجن اذ لو اخرجنا غير المأكول كان الخارج اكثر من الداخل هذا وجميع ما استدل به المخالف منظور فيه اما الاصل فمقطوع بما ذكرنا من الاجماعات والشهرات والادلة العامة والخاصة ومنع اختصاص العذرة بالانسان او البهيمة للعموم اللغوي الممنوع انصرافه الى غيره واما الاخبار فخبر ابي بصير مرمي بالضعف قال العلامة في التذكرة وقول الشيخ بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيف لانه لم يعمل بها احد لو تنزلنا من ذلك فقلنا كما قال به المحقق بعد ايراد رواية ابي بصير بان هذه الرواية حسنة لكن العامل بها قليل يكون كافيا لنا لان اعراض المشهور ايضا موهن لها مع معارضته لاخبار اخر صريحة في ان بول الخشاف نجس مثل ما روي من الصحيح من طريق داود الرقي بعد السؤال عن بول الخشاف يصيب ثوبي ولا اجده فقال اغسل ثوبك كذا الخبر الثاني لتصريح العلماء بضعفه وعدم العمل به على اطلاقه واما الثالث وهو صحيح علي بن جعفر فالظاهر من السؤال عن منافاة نفس الحك للصلوة باعتبار كونه فعلا كثيرا لا للطهارة والنجاسة مضافا الى ما في الرياض من عدم الملازمة بينها وبين نفي الباس عنه لعدم السراية مع اليبوسة كما هو ظاهر لفظ الحك ثم قال بسبب الرواية نصا في صحة الصلوة مع حيث طهارة خرء الطير ولا ظاهرا وعلى فرض التنزل عن جميع ذلك نقول يقع التعارض بين عموم صحيح ابن سنان وحسنة زرارة والنبوي وموثقة عمار مع رواية ابي بصير وصحيحة علي بن جعفر ومعلوم ان النسبة بينها عموم من وجه الا ان الراجح هو الاول للشهرة على طبقه وما ذكره المستفيد من ان الشهرة في الفتوى لا يمكن ان يصير مرجحة لترجيح احد العامين وتخصيص العام الآخر به انه لو لم يكن مدرك فتواهم هذه الرواية والا فلا اشكال انه يصير مرجحا ومعلوم انه مدرك من قال بالنجاسة ليس الا هذه العمومات ولو فرض انها ايضا جهة للجمع وهو ظهور التعليل لبيان كون نفس الطيران عنوانا انقص من حرمة اللحم فيتعارضان فكما فيهما اخفى المرجحات الداخلية نقول بترجيح الاول لمرجحات خارجية مثل ما ذكرنا من منهوم اخبار الاستبراء والاخبار الواردة في كتاب المطاعم

من طهارة بعض ابوال الطيور معللاً بانها ماكولة وموثقة عمار المتقدمة فلا محيص عن القول بالنجاسة والحكم بكون الجلال من الطيور مثل سائر الحيوانات الجلالة في نجاسة خرئه وبوله لشمول عمومات ما لا يؤكل للطيور وغيرها واما ما اجاب به المخالف من ترجيح عمومات نجاسة فضلات ما لا يؤكل لحمه بقوله والنسبة بين هذا الخبر وبين اخبار ما لا يؤكل لحمه الخ فهو باطل اما تخصيصها بقوله ع ذرق الطير طاهر سواء كان ماكول اللحم ام لا فلما عرفت من ضعفها وتصريح الاصحاب بعدم العمل به على الاطلاق واما تاييدها باصل الطهارة فلعدم قابلية لترجيح الضعيف على القوي واما استبعاد تخصيص عمومات طهارة خرء الطير لاستلزامه التخصيص الاكثر فلمنع كون التخصيص كذلك مع كون الخارج الكثير بعنوان واحد ومنع بطلان التخصيص الاكثر على تقدير تحققه وقد حققناه في الاصول هذا تمام الكلام في الجلال اما الكلام في الموطوء من الحيوان فنقول لا ينبغي الاشكال والخلاف في نجاسة بوله والدليل على ذلك بعد الاجماع المنقول من التذكرة حيث قال جميع الجلال من كل حيوان وموطوء الانسان نجس لانه غير ماكول اللحم ولا خلاف فيه وكذا النجرة والدلائل اجماع العلماء في صيرورته غير ماكول اللحم فيكون نجسا باعتبار تعلق النجاسة على البول والغائط من غير ماكول اللحم بالملازمة المطلقة التي اشرنا اليها سابقا والاخبار الكثيرة الدالة على حرمة الموطوءة وحرقها بعد ذبحها منها رواية مسمع سئل عن البهيمة التي تنكح قال حرام لحمها وكذا لبنها ومنها روايات ابن سنان والحسين بن خالد واسحق بن عمار في رجل يأتي البهيمة فقالوا جميعا ان كانت البهيمة للفاعل ذبحت فاذا ماتت احرقت بالنار فلم ينتفع بها الخ والدالة على النهي عن مطلق الانتفاع بها بحاستها وغيرها من الاخبار وهذا المقدار كاف في القطع بالنجاسة نعم يبقى الاشكال في شمول الادلة لغير ذات القوائم الاربعة مثل الطيور والمشهور على الشمول لصدق البهيمة على كل حيوان لغة قال الزجاج هي كل ذات روح لا تميز لها سميت بذلك لذلك وقال في القاموس البهيمة كل ذات اربع قوائم ولو في الماء او كل حي لا يميز والاظهر عدم الشمول لاختلاف اهل اللغة في ذلك كما نقلنا عن بعضهم ولذا صرح جماعة منهم الشهيد الثاني في ذلك ان البهيمة لغة ذات الاربع من حيوان البر والبحر فلا بد من الرجوع الى ما هو المتساق من العرف وهو ذوات الاربع ودون غيرها مضافا الى اشتمال بعض الاخبار المنقدمة على اللبن المخصوص بذوات الاربع واختصاص بعضها بالشاة فلا يبقى الاعموم بعض الاخبار التي يمكن القول بانصرافها الى غير الطيور ومع ذلك كيف يمكن التمسك بها للحكم بالنجاسة ولا اقل من الشك فيه فكما انه وكاف في عدم جواز التمسك بها او الرجوع الى اصالة الطهارة ولكن الاجتناب مع ذلك احوط واولى فتلخص من جميع ما ذكرنا انه لا ينبغي الاشكال في تعميم الحكم لما كان نجسا اكله ذاتا او عرضا مثل الجلال والموطوء على هذا فاستثنا المصنف بول الابل الجلالة والموطوءة لا يخلو من اشكال لان الاستثناء ان كان بملاحظة كون البول ذا منفعة محللة من جهة التداوي فلا يختص بالعنوان الذي ذكره من الابل الجلالة والموطوءة بل يجري في عنوان مطلق المضطر اليه للتداوي وان كان بملاحظة تشبيه بول الابل مرخص فيه للاستشفاء على الوجه المخصوص فذلك غير نافع فيما نحن فيه بعد ثبوت حكم النجاسة لبول الجلال كعرقه والموطوء كما اعترف به في كليهما في كتاب الطهارة وبعد قيام الادلة التي تعتبر بتحريم بيع ما كان نجسا من وجوه النفع فلا يثبت له منفعة محللة الى الحاصل ان دلالة جواز الشرب بالنسبة الى الموطوءة الحرمة والنجاسة فادلة الحرمة محكمة في محلها وقد ورد النهي عن شرب البان الجلالة ثم رواية اعترف المصنف بكونها حسنة في مسئلة نجاسة عرق الجلال واستند اليها في الحكم بنجاسته وهي حسنة ابن البختري لا تشرب من البان الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله والقول الى الحرمة منها فلا يتم استثناء المصنف الآن يقال ان الاستثناء راجع الى عدم القيد الاخير وهو قوله مقصودة ولا يخفو ما فيه من الركاكة ثم بعد القول بالحرمة فهل المناط في ثبوت الحرمة هو خروج البول او تكونه والظاهر الثمرة فيما لو فرض حصول الوطي بعد تكون البول في المثانة فان قلنا بالاول فلا يجوز بيعه وان قلنا بالثاني يكون جائزا او بالعكس الحكم بانعكاس الفرض مثلا لو فرض ان البول تكون في المثانة قبل الجلل ولم يخرج الا بعد انقضاء مدة الاستبراء فان كان المناط الاول يكون بيعه جائزا وان كان المناط الثاني يكون البيع غير جائز والمحكي عن ظاهر بعض ان المناط هو الخروج لصدق الاسم والحيوان المعتبرة في حال التكون بيان ان الشارع حرم بول ما حرم لحمه معلوم ان البول لا يصير بولا الا بعد الخروج بل هو مقبول عند كونه في المحل ولذا لو خرج من محل آخر ولو شق بطنه يكون من الجسم في المحل بولا ويسمونه بولا ثم فعلى هذا فهذا البول الخارج ليس بول ما لا يؤكل اذا كان تكونه في غير زمان كونه غير ماكول اتم منهي الاستصحاب عدم الحرمة والنجاسة كما ان مقتضاه الحرمة والنجاسة في العكس هذا مضافا الى ان نهي الشارع ليس من جهة ان نفس البول مما كان من زمان الاحاطة خاص ثابت له ذاتا بل يحصل له لتكونه من غير الماكول وهذا يقتضي ان يحكم بالتكون لا بحين الخروج فافهم **قوله** ما عدا بول الابل

من ابوال ما لا يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور ان قلنا بجواز شربها اختيارا كما عليه جماعة من القدماء والمتاخرين الخ اما قيد الطهارة بالمشهور للخلاف في ابوال بعض الحيوانات الماكولة **بيانه** انه لا خلاف في طهارة بول ما حل اكله من غير كراهة لما دل من الاخبار على ان كل ما يؤكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه منها حسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه ومنها النبوي المحكي عن قرب الاسناد لا بأس ببول ما يؤكل لحمه ومنها موثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه وغيرها من الاخبار العامة والخاصة ومع هذا فلا نحتاج الى ذكر اخر نعم قد وقع الخلاف فيما يكره اكله كالخيل والبغال والحمير فان المحكي من جماعة كما يظهر من المنتهى منهم الاسكافي والشيخ في بعض كتبه النجاسة وعن جماعة من متأخري المتاخرين كالاردبيلي وصاحب المعالم والمدارك وغيرهم لمضمرة الحلبي قال سألته عن بول الكلب والسنور والحمار والفرس فقال كابوال الانسان دلت على نجاسته ونجاسة بول البغل بالاجماع المركب في موثقة عبد الرحمن بن ابان قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا فقال يغسل بول الفرس والحمار والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله وصحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ما اصابك منه وفي حسنة ابن مسلم اغسله فان لم يعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه وفي رواية علي بن جعفر المروية في كتابه عن اخيه قال سألته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على بولها او روثها كيف يصنع قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا بأس وفي رواية زرارة عن احدهما ع في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وبهذا يجمع بين الاخبار المذكورة وبين ما تقدم من الاخبار في طهارة بول كل ما يؤكل بحمل تلك الاخبار على ما جعله الشارع للاكل دون ما جعله للركوب والزينة ويؤيد هذا الحمل حمل ما يؤكل لحمه قسيما للدواب الثلاث في موثقة عبد الرحمن هذا غاية ما يمكن ان يقال في وجه النجاسة لكن الاقوى الطهارة وفاقا للمشهور بل يمكن دعوى شمول اطلاق اجماع المعتبر والمنتهى في ماكول اللحم لما نحن فيه للاخبار الكثيرة الصادقة لما عدا الاولى من الاخبار المذكورة عن ظاهرها الى الاستحباب منها رواية ابي الاغر النخاس اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي فاري اثره فيه فقال ليس عليك شيء ومنها رواية المعلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور وكنا في جنازة وقدامنا حمار فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله ع فاخبرناه فقال ليس عليكم بأس ومنها اخبار اخر صرح فيها بجواز الصلوة في بول الفرس والبغل وروثه ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على طهارة ارواثها فيشمل الابوال بعدم القول بالفصل كما عن الذخيرة وكشف اللثام وغيرها مع كون اخبار النجاسة موافقة للعامة فيمكن حملها على التقية بل يمكن ان يقال ان خبر زرارة يدل على الطهارة كما تمسك به الجواهر لان فيه اشعارا بمعروفية الحكم في ذلك الزمان بين الرواة وظاهر الامام ع بان لحومها حلال فيكون استدلالا كما صرح بان الحكم مترتب على حلية اللحم وعدمه واما ما ذكرنا من شهادة رواية زرارة على ان المراد بما يؤكل ما حل للاكل ففيه مع عدم تاييده بموثقة زرارة الواردة في لباس المصلي اظهر معارض برواية عمار المتقدمة في الخطاف وهو قوله خرء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل مع قوة احتمال كون التعليل وجها للكراهة المشار اليها بقوله فكرهه ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الرواية الاولى بل الاسعد حملها على الاستحباب ايضا بان يقال ان المراد استحباب المعاملة معها كمعاملة ابوال الانسان لا مثلها في النجاسة عند الشارع ومما يؤيد الاستحباب ما ورد من التفصيل بين ابوالها وارواثها مما يشعر بكون الحكم استحبابيا قال سألت الصادق ع عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ثوبك منها قلت فارواثها قال هي اكثر على ان وقع الاستحباب يعني ان الارواث اكثر من ان يلتزم الانسان بالاجتناب عنها الامر الزام الشارع بالاجتناب عنها بان يكون المعنى انها اكثر من ان يحتاج الى بيان وجوب غسل الثوب عنها ولو فرض تساوي الادلة وعدم المرجح فلا اقل من ان يرجع بعد التساقط الى عمومات طهارة ما يخرج مما يؤكل لحمه الشامل للمكروه الاكل ووجه استثناء بول الابل هو كون جواز بيعه مما ادعى عليه الاجماع كما في جامع المقاصد عن ايضاح النافع ووجه الترديد المشار اليه بقوله ان قلنا بجواز شربها اختيارا الاختلاف في جواز شرب ابوال ما يؤكل لحمه اختيارا على قولين احدهما الجواز من ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد وابن ادريس وقال به ايضا في النافع وكشف الرموز الى التهذيب وادعى السيد الاجماع عليه قال بول كل ما يؤكل لحمه طاهر يجوز وكل من قال بطهارته جوز شربه لا احد من يذهب الى طهارته والمنع من شربه كذا قال بالطهارة وجواز الشرب الاردبيلي والمتاخرين ومال اليه في المسالك وفي المستند والمستند في ذلك الاصل وعموما الكتاب والاجماع والسنة اما الكتاب فقوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى احل لكم الطيبات وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واما الاجماع وهو ما ادعاه السيد المرتضى كما يظهر من نقل عبارته قريبا واما السنة فمثل قوله

لا باس ببول ما اكل لحمه والموثق عن الصادق ع كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وموثق آخر منه ع سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال ان كان محتاجا اليه يتداوى به يشربه وكذلك بول الابل والغنم وما رواه الحسين بن بسطام في طب الائمة ع عن سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن شرب الرجل ابوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له ان يشرب قال نعم لا باس به وبعض اخبار اخر ذكره السيد لا مانع من ذكر عبارته وهو الاشارة الى مزايا ما ذكره قال في الانتصار ومما ظن قبل التامل انفراد الامامية به القول بتحليل شرب ابوال الابل وكل ما اكل لحمه من البهائم اما للتداوي او غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن الحسن في بول خاصة وخالف في الروث وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي في بول ما اكل لحمه وروثه نجس ابعضه كنجاسة ذلك مما لا يؤكل لحمه والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع ان الاصل فيما يؤكل ويشرب في العقل الاباحة وعلى من ذهب الى الحظر دليل شرعي ولن يوجد ذلك في بول ما يؤكل لحمه لانهم اما يعتمدون على اخبار الآحاد وقد بينا ان اخبار الآحاد اذا سلمت من المعارضة والقدح لا يعمل بها في الشريعة ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار يروونها هم تتضمن الاباحة وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة وايضا فان بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس وكل من قال بطهارته جوز شربه ولا احد يذهب الى طهارته والمنع من شربه والذي يدل على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها الى دليل شرعي ومن طلب ذلك لم يجد ومما يجوز ان يعارض به مخالفنا في هذه المسئلة ما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي ص انه قال ما اكل لحمه فلا باس ببوله ومما يروونه ايضا عن حميد عن انس ان قوما من عرينة قدموا على النبي ص المدينة فاستوخموها فانتفخت اجوافهم فبعثهم الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها وايضا فان النبي ص طاف بالبيت راكبا على راحلته في جميع الروايات ولا بد للراحلة وحاجبها لا يخلو من بولها وروثها في الاغلب فلو كان ذلك نجسا لنزه النبي ص المسجد عنه انتهى موضع الحاجة منه وثانيهما عدم الجواز مطلقا الا لضرورة وهو الذي اختاره المحقق في كتاب الاطعمة والاشربة وظاهر الشيخ في النهاية وصريح ابن حمزة في الوسيلة وعده لف وس وظاهر الروضة وصريح الارشاد والنافع استثناء بول الابل وفي الشرائع استثناؤه للضرورة وكذا صرح به المفيد في المقنعة حيث قال وبيع العذرة والابوال كلها حرام الا ابوال الابل خاصة فانه لا باس ببيعها وكذا ابو علي في المراسم قال والتصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والبول ببيع وغيره حرام الا ابوال الابل خاصة لاستحبابها وقواه في الرياض نظرا الى استحبابها قطعا كما هو الظاهر او احتماله الموجب للتنزه عنه من باب المقدمة والى الاولوية المستفادة من قوله ص في عدة طرق ان رسول الله ص كان يكره الكليتين لا يأكلهما لكونهما مجمع البول ولقربهما منه والاولوية المستفادة من الحكم بحرمة الفرث لظهور النصوص المعتبرة في سهولة الروث من الخيل والبغال والحمير بالاضافة الى ابوالها في وجوب التنزه عنها او استحبابه حتى ظن جماعة لذلك الفرق بينهما بالطهارة في الروث والنجاسة في البول والفرث في معنى الروث قطعا ووجه تحريم الاضعف يستلزم تحريم الاشد بالاولوية المذكورة وحيث ثبتت الحرمة في بول هذا الحيوان الثلاث الماكول لحمها على الاظهر الاشهر بين الطائفة ثبتت الحرمة في غيرها من كل ماكول اللحم لعدم القائل بالفرق والاقوى هو حرمة الشرب الا للضرورة لكونها من الخبائث والجواب عن الوجوه المذكورة للقول بجواز الشرب ان الاصل يخصص بادلة حرمة الخبائث فبعد ثبوت كون الابوال كلها من الخبائث فلا يمكن التمسك باصالة الاباحة وكذا يخصص بها العمومات من الكتاب لان بعد البيان وثبوت الحكم للخاص لا يبقى محل لحكم العام بالنسبة الى مورد الخاص واما الاخبار فالنافية منها الباس سواء كان من طرق الخاصة او العامة فناظرة الى الطهارة ونفي النجاسة ولا اقل من كونه محتملا فلا يمكن التمسك بها للمطلوب واما ما كان الحكم فيها مترتبا على التداوي فهي خارجة عن الفرض فان كلامنا انما هو في صورة الاختيار بل مقتضى اشتراط الحاجة في موثقة عمار تحريمها حال الاختيار والاباحة حال الضرورة ولا يقتضي هذا جواز الحكم مطلقا والقول بان الحاجة عرفا اعم من الضرورة واشتراط الاعم اعني مطلق الحاجة لا يستلزم اشتراط الاخص فلا ينافي جواز الشرب اختيارا ففيه ان التخيير يعين ان الحاجة بالمعنى الاعم والجواز معها خلاف الاجماع فيجب حملها على الضرورة ويمكن دفعه بجواز حمل المفهوم على الكراهة فلا يتعين الحمل على الاضطرار الا ان هذا خلاف الظاهر لكن الاحتمال كاف لعدم جواز التمسك به لاحد الطرفين واما حديث طواف النبي ص على الراحلة فغاية دلالته على الطهارة لا على جواز الشرب مع امكان المناقشة في دلالته عليها ايضا لجواز كون الراحلة طاهر المخرج والرجلين بزوال العين وعلى هذا فالنجاسة في الحيوان معلق على بقاء العين ويمكن زوالها الا بقي النجاسة وعادة بقاء الرطوبة لمكان الروث الرطب في تلك الراحلة ورده ممنوع والاجماع المدعى موهون بالخلاف الكثير

ولذا خالف فيه المحقق والعلامة بل كلامه في دعوى الاجماع مخالف لما عليه العلماء من القول بالحرمة ولذا قال العلامة الطباطبائي والاجماع الذي حكاه المرتضى ممنوع فان المشهور بين الاصحاب هو التحريم ولم يذهب الى اباحة الابوال قبل السيد فيما اعلم سوى ابن جنيد انتهى و دعوى منع كونها من الخبائث ممنوعة وان تنفر بعض الطباع او جلها منه لانه ليس كل ما تتنفر منها الطباع من الخبائث المحرمة فان تنفرها عما يغسل فيه اليد الدسمة او يوطأ بالرجل الوسخة او يمر فيه اللحية الكثيفة او يدخل فيه الذباب او القمل الكثيرة ثم يخرج اكثر بكثير من ذلك ضرورة مع انه ليس بحرام قطعا ولا يعد من الخبائث الشرعية وجه المنع وضوح الفرق عند العقلاء بين البول وبين غسل اليد في الماء اذ لم يكن يجد يدخله في الخبائث وان حصل بسبب غسل اليد او الرجل في الماء وساخة نعم لو فرضنا حصول الخباثة وتنفر الطباع لاغلب الناس من الماء المغسول فيه اليد او الرجل كان حراما اذ ليس موضوع الخبائث موضوعا شرعيا حتى يقال لا يعد من الخبائث شرعا بل موضوع عرفي يكون تعيينه بيد العرف فكل مورد يصدق عرفا انه من الخبائث بسبب تنفر اغلب الطباع يكون حراما وما اظن من يقول بان الماء الذي يغسل به الالية الكثيفة او بعض الايادي مما يتنفر عنه الطباع لا يكون من الخبائث واما الاجماع الذي حكاه السيد فممنوع فان المشهور بين الاصحاب هو التحريم ولم يذهب الى اباحة الابوال قبل السيد فيما اعلم سوى ابن الجنيد ومع ذلك كيف يمكن دعوى الاجماع مع ان هذا على فرض تماميته ليس الا اجماعا منقولا فكيف يمكن الركون اليه مع ان السيد ادعى انه مما انفرد به الامامية وهذا ليس بصريح في الاجماع وعلى فرضه ليس مما يمكن الركون اليه ولذا خالف فيه المحقق والعلامة ره في القواعد حيث قال في مقصد الاطعمة والاشربة في عداد المائعات المحرمة الثاني البول سواء كان الحيوان نجسا كالكلب والخنزير او طاهرا كبول ما يؤكل لحمه الا الاستشفاء نعم يجوز الاستشفاء ببول الابل وشربه ومن هنا ظهر ايضا ان ما ذكره السيد ره من ان كل من قال بالطهارة جوز الشرب لا ابد من يقول بالطهارة ومنع من شربه ليس في محله **قوله** ره الظاهر جواز بيعها الخ يعني اذا قلنا بجواز شربها فالظاهر جواز بيعها لعدم ما يوجب حرمة البيع لخروجه بذلك عما كان من قبيل ما حرم الله غاية المقصودة منه فلا يحرم بيعه وثمنه فان الغاية المقصودة اللائقة بحال البول ليس الا الشرب فاذا جاز شربه لم يحرم ثمنه ويبقى على اصالة الاباحة بناء على التلازم بين حلية الغاية وجواز البيع اما بناء على منع التلازم كما منعه بعض فلا اشكال في المسئلة بعد منع اجماع السيد على جواز الشرب مع عدم التلازم بينه وبين جواز البيع وقال السيد في المصابيح في ادلة حرمة البيع الثاني ان الانتفاع بالابوال في الشرب على تقدير اباحته نفع نادر غير مقصود للعقلاء ولا معدود من المنافع لاعراض الناس عنه وعدم التفاتهم اليه وكذا الانتفاع بها في غير الشرب فلا يصح بيعها للاجماع على اشتراط المنفعة في البيع المراد بها المنفعة الظاهرة المقصودة من الشيء في العادة ولا عبرة بالمنفعة النادرة اذ لا يخلو عنها شيء من الاشياء فلو كانت كافية في صحة البيع لبطل اشتراط النفع ولزم جواز بيع كل شيء وهو خلاف الاجماع الى ان علل عدم جواز بيعه مع جواز الشرب بان البيع مشروط بالملك والتمول والابوال لا تعد في العرف مالا ولا يجري عليها الملك شرعا ولا يتحقق فيها الغصب والسرقة والضمان اذا اتلف وهذا ظاهر البطلان لان من اتلف على غيره بول حمار او بقر لم يعد غاصبا وظالما ولم يتوجه عليه الضمان ونقل الشيخ في الجواهر هذين الدليلين للقول بعدم الجواز وان عدل هو ره عنه هذا ولكن الذي يقوى في النظر جواز التكسب بها للاصل وعمومات الكتاب والسنة وقول النبي ص لا باس ببول ما اكل لحمه وغيره من الاخبار وكون المنفعة نادرة غير مضر اذا عد في العرف مما فيه المنفعة ولا شك في ان العرف يعدونها مما فيه المنفعة كيف والمنفعة الحاصلة منها ليست باقل من بعض الادوية التي لا يحتاجون اليها في السنين ولو فرض ان المناط هو المنفعة الظاهرة فليس المنفعة الظاهرة فيه الا الشرب والمفروض جوازه مع صيرورته بذلك مساويا لبول الابل الذي اجمع على جواز بيعه تمسكا بجواز شربه اختيارا ولذا تمسك كل من قال بعدم جواز بيعه بعدم جواز الشرب قال الشيخ في ره جميع النجاسات يحرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف اجناسها من سائر انواع العذرة والابوال وغيرها الا بول الابل خاصة فانه لا باس بشربها انتهى فاذا ثبت كونه ذا منفعة كما ذكرنا يكون قابلا للضمان اذا اتلف ويكون مالا عند العرف فيجوز بيعه **قوله** ره وان قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعة لاخرى لاستحبابها ففي جواز بيعها قولان من عدم المنفعة المحللة المقصودة فيها والمنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شيء والتداوي بها لبعض الاوجاع لا يوجب قياسها على الادوية والعقاقير لانه يوجب قياس كل شيء عليها للانتفاع به في بعض الاوقات ومن ان المنفعة الظاهرة ولو عند الضرورة المسوغة للشرب كافية في جواز البيع الخ اقول قد ذكرنا سابقا ان القائل بحرمة شربها انما يقول بها لا لاستخباثها لكن في جواز بيعها وعدمه عندهم خلاف فالشيخ

في طوق ومن تاخر عنه كابن ادريس والعلامة في المختلف وكاشف الرموز والشهيد في س والمحقق الثاني في ثالث والفاضل في
التنقيح والمحقق العاملي في تعليقاته على الشرائع والشهيد الثاني في الروضة والاردبيلي في شرح الارشاد والفاضل الخراساني في الكفاية
والشيخ في الجواهر على الجواز نعم هو ظاهر الشرائع والنافع واللمعة والمحكي عن القاضي وفي المنتهى الميل اليه وصرح في المستند بالجواز و
مستندهم في ذلك بعد الاصل الاجماع الذي نقله السيد في الانتصار بل وقول الشيخ في الجواهر بان اختصاص المنع ببول ما لا يؤكل ودونه
باصول المذهب لانه مثل الاجماع بل لعله اقوى من دعوى الاجماع والعمومات من الكتاب والسنة الدالة على ان الاعيان محللة يجوز شربها يجوز
بيعها مثل قوله تعالى احل لكم الطيبات وقوله احل لكم ما في الارض جميعا والنبوي لا باس ببول ما اكل لحمه وما عن ابي عبد الله ع قال كل ما اكل
لحمه فلا باس بما يخرج منه وخصوص الخبر الوارد عنه ع فيما سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال ان كان محتاجا اليه يتداوى به شربه وما رواه
الحسين بن بسطام في طب الائمة ع عن سماعة قال سمعت ابا عبد الله ع عن شرب الرجل ابوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له ان
يشرب قال نعم لا باس به وغيرهما من الاخبار فاذا ثبت جواز الشرب وكونها ذا منفعة محللة ثبت جواز البيع ضرورة لا يقال الاستدلال بهذه
الادلة مناف لمفروض المقام فان كلامنا في جواز البيع على تقدير حرمة الشرب لانا نقول لا منافاة بين المفروض والاستدلال بما نحن فيه لان
والاستدلال بما صرح فيه بجواز الشرب انما هو من حيث الدلالة على كونه ذا منفعة في الجملة وان لم يسلم القائل بحرمة الشرب صحة الاستدلال
به لجواز الشرب فتامل مع انا ان نقول المانع من البيع في ابوال غير ما يؤكل ليس الا النجاسة وعدم الانتفاع وهذه اعيان طاهرة ينتفع بها نفعا
محللا فيجوز بيعها لوجود المقتضي مع انتفاء المانع وعدم عدها الناس اموالا لا ينافي اهلها واستغناء عنها غالبا لا ينافي جواز التكسب بها عند
الحاجة اليها واتخاذها اموالا ولو ندرة المنفعة المرادة منه لا تقتضي عدم جواز التكسب بها والا لم يجز التكسب باكثر العقاقير ولا يشترط عند ارباب
هذا القول تعارفها في حال الاختيار بل يكفي تعارفها عند الضرورة وما ذكر الشيخ في وجه الجواز من قوله ومن ان المنفعة الظاهرة ولو
عند الضرورة المسوغة للشرب كافية فيه اشارة الى ما ذكرنا الى مجرد عدم عدها الناس ولو لنساها اموالا لا يكفي في المنع هذا مضافا الى اشتراكها مع بول الابل
الذي يجوز بيعه في جميع ما كان سببا لحكمهم فيه بالجواز مثل كونه نافعا لبعض الامراض وورود النص في جواز استعماله في المرض وان المريض لا
تستخبثه وغيرها وليس مدركهم الاجماع حتى يقال بانه الفارق لفقد الاجماع المحصل والمنقول الا ما نقل عن السيد المعارض لوجود المخالف
كما ذكرنا ومع عدم الاستناد لهم سوى دخوله تحت القواعد الى ان بيع الارواث جائز للنص عليها فيجوز بيع الابوال ايضا لعدم القول بالفصل بل المفيد
في المقنعة وابو علي في المراسم والشيخ في النهاية والعلامة في الارشاد والقواعد والتذكرة ويحيى بن سعيد في النزهة والعلامة
الطباطبائي في المصابيح والشيخ الكبير الغروي في شرح القواعد والشيخ في الجواهر وصاحب المنية وصاحب المفاتيح وغيرهم على عدم الجواز
ومستندهم امور الاول اجماع الشيخ في ط قال بيع العذرة وشراؤها حرام اجماعا وكذا البول وان كان طاهرا الثاني انه لو جاز بيعها
لكان للانتفاع بها في الشرب لكن شرب الابوال محرم فيحرم البيع تبعا لان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه اما الاول فلان الانتفاع بغير الشرب
نادر لا يعتد به ولا يصح البيع لاجله كما في فضلات الانسان من رطوبة ثم واما الثاني فلان الابوال من الخبائث وهي محرمة بنص الكتاب والسنة
وللاولوية المستفادة مما روي في عدة اخبار من كراهة رسول الله ص الكليتين وعدم اكلهما لكونهما مجمع البول ففي نفس البول بطريق اولى و
فحوى النصوص المتعددة على حرمة المثانة التي هي مجمع البول ففيه بطريق اولى بل يستفاد من النصوص الواردة في سهولة الروث مطلقا ومن البغال
والخيل والحمير بالنسبة الى ابوالها حتى ظن جماعة طهارة الروث ونجاسة البول حرمة شربه اذ تبعد معلومية حرمة اكل الروث مع سهولة الامر فيه
لا يمكن القول بجواز الشرب في البول مع صعوبة امره الثالث ان البيع مشروط بالملكية والتمول والابوال لا تعد في العرف اموالا ولا يجري
عليها الملك شرعا ولا يتحقق فيها الغصب والسرقة وتعلق الضمان باتلافها كما في غيرها من الاعيان المملوكة ومعلوم ان من اتلف على غيره بول
حمار او بقر لم يكن غاصبا ولا ظالما ولم يتوجه عليه الضمان بالمثل والقيمة وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم الرابع ان الانتفاع بالابوال
في غير الشرب على تقدير عدم اباحته نفع نادر غير مقصود للعقلاء ولا معدود من المنافع عرفا لاعراض الناس عنه وعدم التفاتهم الى هذه المنافع
النادرة فلا يصح بيعها للاجماع على اشتراط المنفعة في البيع والمراد بها المنفعة الظاهرة المقصودة من الشيء في العادة ولا عبرة بالمنفعة
النادرة اذ لا يخلو عنها شيء من الاشياء وليست المنفعة المقصودة الظاهرة في البول الا الشرب فاذا كان هذا حراما لم يكن للبول منفعة محللة لكون

غيره من المنافع في حكم العدم وقد اشرنا الى ان اتصاف الشيء بالحلية والحرمة يكون باعتبار ذاته مع قطع النظر عن حال الضرورة والاحتياج
والا فلا حرام الا وهو محلل عند الضرورة والمفروض حرمة شرب الابوال اختيارا والمنافع الاخر غير الشرب لا يعبأ بها فلا ينتقض بالطين
المحرم اكله مع جواز بيعه فان المنافع الاخر للطين اهم واعم من منفعة الاكل المحرم بل لا يعد الاكل من منافعه فقوله ع ان الله اذا حرم شيئا
حرم ثمنه يقول مطلقا اما راجع الى جميع منافعه او الى تحريم اهم منافعه التي يتبادر عند الاطلاق بحيث يكون غيره غير مقصود منه والطين لم
يحرم الا بعض منافعه الغير المقصودة منه هو الاكل والفرق بينه وبين العقاقير واضح لان منفعته نادرة بخلاف العقاقير فان منافعها
مهمة مقصودة عامة اي بحرمتها بالنسبة الى امراض كثيرة الا ان الابتلاء باستعمالها وشربها قليل بالنسبة الى الماكولات والمشروبات المتعارفة
وليست نفس المنفعة نادرة فيها بخلاف البول فان منفعته المقصودة هي الشرب هو محرم وغيره منفعة نادرة وبهذا يندفع ما ذكره صاحب
الجواهر بقوله وندرة المنفعة المرادة منه لا تقتضي عدم جواز التكسب بها والا لم يجز التكسب باكثر العقاقير ومما ذكرنا ظهر ان قوله ع في رواية
تحف العقول المتقدمة وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات يراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختيار دون الضرورة الخامس
نص الشيخ في النهاية حيث قال لا يجوز بيع الابوال الا ابوال الابل للاستشفاء ومن المعلوم انه انما يذكر فيه المسائل المنصوصة دون غيرها
وان ما اورده فيها كله او اكثره متون الاخبار والفاظها المنقولة من دون تغيير وان قال ابن ادريس في تلك خبر اورده شيخنا ايرادا لا اعتقادا
وقال في كشف الرموز ان تحريم بيع الابوال مذهب الشيخين وسلار واتباعهم وان مستندهم عموم الروايات الواردة بالمنع من التصرف بالابوال وقال
السيد في المصابيح عدم ايراد المحدثين لهذه الاخبار في كتب الحديث لا يدل على انتفائها لانه ليست كتبهم موضوعة على الاستقصاء والا لوجد
كل حديث في كل كتاب وهو خلاف المشاهد فمن جميع ما ذكرنا ظهر ان الاقوى عدم جواز بيع ابوال ما يؤكل لحمه ايضا وما ذكروه في وجه الجواز مخدوش
بيانه ان الاصل دليل حيث لا دليل وقد ذكرنا الادلة كما ان العمومات مخصصة بها والاجماع موهون بوجوه الاول انه منقول لا عبرة به لنا الثاني
انه معارض بالاجماع الذي نقلناه من الشيخ في النهاية الثالث وهنه بكثرة المخالف بل المشهور بين الاصحاب هو الحرمة الرابع ان الاجماع على تقديره
فهو من القائلين بجواز شربه وجواز بيع ما يجوز شربه وقد اشرنا الى عدم التلازم ولذا صرح جمع بانه على فرض جواز شربه لا يجوز بيعه لانه منفعة
نادرة خصوصا مع ما ذكر العلامة الطباطبائي من انه لم يذهب الى القول بالاباحة في البول قبل السيد فيما اعلم سوى ابن الجنيد فكيف يمكن دعوى
الاجماع واما قولهم انها اعيان محللة يجوز شربها فيجوز بيعها فضعيف بعد ما ذكرنا واثبتنا عدم الملازمة بين جواز الشرب وجواز البيع لان
الاخبار المستدل بها على جواز الشرب غير دالة على مطلوبهم اما ما اشتمل على نفي الباس عنها كالخبرين الاولين فلا يدل الا على طهارة الابوال
ولا اقل من الاحتمال ان لم يكن ظاهرا في ذلك على الخلاف واما الاخيران فانما يدلان على اباحة الابوال عند الحاجة اليها للتداوي والمدعى اعم من ذلك
وكذا غيرهما من الاخبار التي دلت على جواز الشرب في المرض بل مفهومها اشتراط الحاجة وتحريمها حال الاختيار وقد يقال ان الحاجة عرفا اعم من
الضرورة واشتراط الاعم لا يستلزم اشتراط الاخص ويرد عليه ان التحريم بدون الحاجة بالمعنى الاعم والجواز معها خلاف الاجماع فيجب
حملها على الجواز حال الضرورة وحمل المفهوم على الكراهة حال الاختيار والحق ان الروايات كثيرة الظاهر وتاويلها على المذهبين ممكن
فلا يصح التعلق بها في شيء منهما والجواب عن الثالث ان مجرد اتصاف الشيء بكونه ذي منفعة غير كاف في تجويز البيع بل يعتبر فيه كونه
ذا نفع غير نادر مقصودا للعقلاء وعن الرابع بان الحكم في بول الابل بالنص الخاص وهو مفقود في غيره والاشتراك في بعض الخصوصيات
وعن الخامس لا يستلزم الاشتراك في الحكم فهذا اشبه شيء بالقياس بان القول بالفصل بين الابوال والارواث بحسب الفتوى والدليل موجود بل
الظاهر ان جواز بيع الارواث محل وفاق بين الاصحاب بخلاف الابوال ثم ان في هذه المسئلة قولا ثالثا ذهب اليه الفاضل الخراساني
في الكفاية والمحقق الثاني في جامع المقاصد وهو التفصيل بين ما كان له نفع مقصود وما لم يكن كذلك كما صرح به الشهيد في المسالك في
بول الابل قال في الكفاية واما الروث وبول ما يؤكل لحمه ففي جواز بيعه خلاف الا بول الابل للاستشفاء والجواز اقوى خصوصا في العذرات
للانتفاع بها مع طهارتها واما الابوال فكذلك ان فرض لها نفع مقصود وفي جامع المقاصد بعد قول العلامة والاقرب في ابوال ما يؤكل
لحمه التحريم الا بول الابل للاستشفاء قال ومال المصنف في المنتهى والمختلف الى جواز بيعها وحكاه عن المرتضى مدعيا فيه الاجماع
والاصح الجواز ان فرض لها نفع مقصود محلل اما بول الابل فيجوز بيعه اجماعا انتهى ولكن كلامهما محتمل لوجهين احدهما ان فرض له

نفع مقصود محلل جاز بيعه كل فرد لم يكن له ذلك النفع لم يجز بيعه فمناط جواز المبيع بالنفع الموجود في خصوص الاشخاص وجوداً وعدماً وثانيهما ان يريدا بذلك اشتراط جواز الشرب فلا يكون تفصيلاً في المسئلة وليس في كلامهما ما يعين احد الوجهين المحتملين على الاخر **تنبيه** على القول بحرمة شرب ابوال ما يؤكل لحمه فهل المحرم هو المصداق المتأصل الصادق عليه الخبيث الذي لا يبقى العنوان بعدم جزء شيء او الذات من حيث هي الباقي بعد المزج وعلى الثاني فهل بين المزج باللبن وغيره فرق اولا فيبقى حكمه بعد فرض المزج وجوه الاول عدم الحرمة بعد المزج لاناطتها بالبول الموجود الذي حصل من تركيبه مع غيره ليس بولاً كما لا يعتبر واحد من المتأخرين للاصل وعدم الدليل على الحرمة كما انه احرى بحث دليل المنع منها السيد في مفتاح الكرامة قال بعد الاشارة الى الوجهين وجههما الثاني والاكان كثير من الالبان حراماً لكثرة وقوع بول الشاة او البقر والغنم فيه عند الحلب انتهى والثاني الحرمة لان ما تعلق به التحريم موجود في ضمن المركب الخارج واقعاً ومعلولنا وجوده قطعاً وان اخفى على الحس والثالث نفيها في خصوص الممتزج باللبن حين الحلب لقيام السيرة على شرب اللبن الممتزج بالبول عند الحلب لعسر التخلص منه غالباً والحق هو الاول لا لما ذكروه بل لان ما ذكرنا من الادلة على عدم جواز بيع ابوال ما يؤكل لحمه لا يشمل ما اذا كان ممتزجاً مع غيره لان عمدة ما ذكره العلماء وجهاً لعدم الجواز كونه من الخبائث ومعلوم ان تعيينه عرفي لا شرعي فاذا كان كذلك لا اشكال في انه بعد المزج لا يعد في العرف من الخبائث الا ان تكون بحيث يستهلك اللبن في البول فاذا لم يعد في العرف من الخبائث لا يكون مورداً لما دل على حرمة الخبائث فتم ومعلوم انه بعد ما لم يكن من الخبائث يجوز الشرب ليس للشرب منفعة نادرة حتى يرد على فرض جواز شربه يكون ذا منفعة نادرة ولا عبرة به واما الجواب عن الاولوية المستفادة من كراهة الكليني والمشائخ وكذا المستفاد عن سهولة حكم الروث فلا دلالة فيهما اما في الاول فلان خبر الكليني لا يدل الا على الكراهة ولذا لم يفت احد من الفقهاء فيهما الا بالكراهة فكيف يمكن استفادة الحرمة منها بالنسبة الى البول فضلاً من ان يقال لهما انا امتزج مع غيره واما في المشائخ فليس حرمته بسبب انه محل البول حتى يمكن التمسك على حرمة نفس البول بالاولوية والا لزم ان يقال بالحرمة في الكليتين لانه ايضاً محل البول فتم ولم يقل به احد وكذا في الروث كما ذكره صاحب الجواهر في باب الاطعمة والاشربة بقوله ضرورة عدم اقتضاء ذلك حرمة الاسهل خصوصاً بعد حمل تلك النصوص على ضرب من الكراهة ولو من جهة الخبائث التي لا يصل الى حد توجب التحمل انتهى فتلخص من جميع ما ذكرنا انه لم يدل دليل على الحرمة فيكون داخلاً تحت الادلة العامة الدالة على الجواز مثل قوله تعالى احل لكم الطيبات ثم اعلم انا لو قلنا بتعلق النهي الخاص بشرب البول فالحكم هو الحرمة في غيرها كان مستهلكاً في شيء آخر كالبول القليل في اللبن الكثير فيكون حاله حال التراب في الماء او الحنطة او غيره من الحبوبات وبما ذكرنا ظهر ان التفصيل بين المزج باللبن وغيره لا وجه له لان ما يمتزج في حين الحلب بالبول الذي يتمسك لجوازه بالسيرة ليس الا مقداراً مستهلكاً ولا كلام فيه على القولين ولو فرض مقداراً غير مستهلك فلا دليل على العدم جريان السيرة فيه فلم يبق في المسئلة الا قولين الجواز وهو الحق وعدمه **قوله** ومما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها فان الاول من قبيل الابوال والثاني من قبيل الطين في عدم حرمة جميع منافعها المقصودة منها **اقول** نذكر انشاء الله تفصيل الكلام فيها في باب ما يحرم الاكتساب به بسبب عدم وجود منفعة محللة معتد بها عند العقلاء له **قوله** الثاني بول الابل يجوز بيعه اجماعاً على ما في جامع المقاصد عن ايضاح النافع اما الجواز شربه احتياراً كما يدل عليه قوله عليه السلام في رواية الجعفري ابوال الابل خير من البانها واما الاجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها الا لضرورة الاستشفاء كما يدل عليه رواية سماعة الخ **اقول** لا يخفى ما في كلام المصنف من دعوى الاجماع على جواز بيع بول الابل مع ان فيه اقوالاً اربعة الاول جواز بيعها مطلقاً وهو مختار ابي علي في المراسم والسيد في الانتصار وابن ادريس والعلامة في المختلف والمنتهى والارشاد وكذا في الدروس وكاشف الرموز والمبسوط والخلاف والتنقيح والروضة وشرح الارشاد والنافع والمحقق العاملي في تعليقاته على الشرايع والتهذيب على ما نقل في كشف الرموز والسيد في المصابيح وصاحب المفتاح ثم وصاحب الجواهر والثاني عدمه مطلقاً قال به العلامة في النهاية بقوله بيع العذرة وشراؤها حرام اجماعاً وكذا البول الا ان كان طاهراً كالاستشفاء كابوال البقر والابل وان انتفع به في الشرب للدواء لانها منفعة نادرة انتهى واليه ذهب نجيب الدين بن سعيد في النزهة حيث قال في النزهة ولا يجوز بيع العذرات الاعذرة ما يؤكل لحمه ورقه وبيع الابوال واجاز ابن ادريس بيع ابوال الابل والبقر والغنم انتهى والثالث جواز بيعها للاستشفاء بها كما في كلام العلامة في التذكرة والتحرير والقواعد والفاضل الخراساني في الكفاية والسبزواري في ... واختار جواز الشرب للاستشفاء في باب المطاعم صاحب

في جواز بيع بول الابل عند المصنف ره واشكال

الوسيلة فيه وصاحب الشرايع فيه وكذا في الارشاد والمختلف والدروس حيث انه قال فيه بعد نقل القول بالجواز والاقوى التحريم الا للاستشفاء الا ما يستثنى من كبول الابل انتهى والظاهر انه قائل بجواز الشرب للاستشفاء في مطلق بول المأكول وقوله كبول الابل مثال لا يفيد الحصر وفي النهاية قال لا بأس بشربها والاستشفاء بها عند الضرورة وقال المفيد في المقنعة وبيع العذرة والابوال كلها حرام الا ابوال الابل خاصة فانه لا بأس ببيعها والانتفاع بها واستعمالها لضرب من الامراض انتهى الرابع جواز بيعها ان فرض لها نفع مقصود والا فلا انتهى هذا ما وصل الينا واطلعت عليه من الاقوال واما ادلتها فاستدل القائل بالجواز مطلقاً بالاجماع المنقول عن المحقق الثاني في شرح القواعد في خصوص بول الابل وكذا عن ايضاح النافع مضافاً الى ما حكاه المرتضى من الاجماع على جواز شرب الابوال من المأكول اختياراً وان اشتمل على ما عدا ابوال الابل ايضاً لانه غير قادح في الاستدلال على حلية ابوال الابل وبانها اعيان طاهرة محللة ينتفع بها نفعاً ظاهراً فيجوز بيعها لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما الطهارة فموضع وفاق بين الاصحاب واما الحلية فلكونها الاصل في كل طاهر لم يثبت تحريمه شرعاً والاستخباث في بول الابل ممنوع فان العرب لا يستخبثه بل يتداوى به ويشربه عند اعواز الماء وقد علموهم المرجع في الفصل بين الطيبات والخبائث دون سائر الناس لانهم المخاطبون بالقرآن والسائلون في قوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات ولانهم جبل لم تغلب عليهم الغباوة الناشئة من التنعم فلو احيل الفصل بين الطيبات والخبائث الى غيرهم لتضيقت المطاعم على الناس فتم مضافاً الى انها مثل العقاقير اذا فرض عدم جواز شربها في حال الاختيار وكما يصح بيع العقاقير جاز بيعها لكثرة التداوي بها وقد ذكر الاطباء ان ابوال الابل ينتفع بها من اورام الكبد وصلابة الطحال ومن الهرقان والزكام والسعال ولانها تزيد في الماء شرباً ومن الاستسقاء نفعاً بيناً واما الاخبار فالظاهر من بعضها الصريح في الجواز المطلق مثل ما روي ان قوماً قدموا على النبي صلى الله عليه وآله المدينة فانتفخت اجوافهم فبعثهم النبي صلى الله عليه وآله الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها وما عن سماعة انه سئل الصادق عليه السلام عن شرب ابوال الابل والبقر والغنم تنعت للاستشفاء قال نعم لا بأس به وما رواه الكليني والشيخ باسنادهما عن الجعفري قال سمعت ابا الحسن موسى عليه السلام يقول ابوال الابل خير من البانها ويجعل الله عز وجل الشفاء في البانها وما روى الكليني باسناده عن نوح بن شعيب عن بعض اصحابه عن موسى بن عبد الله بن الحسن قال سمعت اشياخنا يقولون البان اللقاح شفاء لكل داء وعاهة ولصاحب البطن ابوالها وما رواه الحسين بن بسطام في طب الائمة مسنداً عن المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام انه شكا اليه الربو الشديد فقال له اشرب ابوال اللقاح قال فشربت فمسح الله دائي هذا مضافاً الى الاخبار العامة الشاملة لبول غير الابل مما يؤكل لحمه كالمروي عن النبي صلى الله عليه وآله من طرقها العامة والخاصة لا بأس ببول ما اكل لحمه وغيره مما اسلفنا ذكرها واما القائل بالجواز للاستشفاء والضرورة فتمسك بمثل موثقة عمار حيث سئل عن ابي عبد الله عليه السلام عن بول البقر يشربه الرجل قال ان كان محتاجاً اليه يتداوى به يشربه وكذلك بول الابل والغنم الظاهر في اشتراط تحريمها بحال الاختيار وبهذا يقيد الاخبار المطلقة ولا يصح ان يجعل الحاجة اعم من الضرورة حتى يقال ان اشتراط الاعم لا يستلزم اشتراط الاخص لما ذكرنا من ان التحريم بدون الحاجة بالمعنى الاعم والجواز معها خلاف الاجماع فيجب حملها على الضرورة واما من قال بالجواز ان فرض لها نفع فدليله انه شيء طاهر فاذا فرض له نفع مقصود يجوز بيعه والا فلا وان جاز شربه ولكن الاظهر هو الاشهر والحق الحقيق بالتحقيق حرمة شربه كسائر الابوال للاستصحاب عدم جواز شربه على حد غيره من الابوال للاخبار التي ذكرناها وان الانتفاع بها في الاستشفاء نفع نادر كما ذكرنا في غيرها لان المنفعة الظاهرة المقصودة التي هي المناط في الابوال ليس الا الشرب في المفروض كونه حراماً وجوازه حين الضرورة لا يكفي ولذا قلنا ان قوله في رواية تحف العقول المتقدمة وكل شيء يكون فيه الصلاح من جهة من الجهات يراد به جهة الصلاح لنا بحسب حال الاختيار دون الضرورة والاضطرار وما ذكروه من منع كونها من الخبائث مع حكمهم في غيرها من الابوال بكونها من الخبائث مكابرة واضحة ومخالف لما شاهدنا من تنفر طباعنا منها كسائر غيرها من الابوال وما ذكروه من شرب العرب في حال الاختيار وانهم المرجع في التميز بين الخبائث والطيبات غير سالم من المناقشة خصوصاً بعد ما شاهدنا منهم في تناول الخبائث في حال اجتنابنا المحرمات من الضب واليربوع والارول وغيرها من الحيوانات مع ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وكون تميز المخاطبين صادقاً على غيرها اوجه التي يميزها غيرهم لا يجعل الالفاظ ظاهرة فيها ومع ان فهم اهل اللسان يعتبر في فهم الوضع وان ما يفهمون من اللفظ لازم الاتباع ولا يلزم من ذلك اعتبار تميزهم في المصاديق غاية ما في الباب ان يصير اعتقاد كل طائفة طريقاً الى الواقع بالنسبة اليهم واما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمنقول منه لا عبرة به لكونه موهوناً ولذا خالف فيه العلامة في النهاية وابن سعيد في النزهة ولا يجوز قياسه على العقاقير لما ذكرنا من ان المنفعة الظاهرة فيها ليس الا استعمالها

كثيرها من الابوال وهو الاقوى قول الشهيد في المسالك قال والاول يعني القول بالجواز اقوى خصوصاً في العذرات للانتفاع بها في الزرع وغيره نفعاً بيناً مع طهارتها واما الابوال فكذلك ان فرض لها نفع مقصود حكم

في المعالجات ولا يكون هذا الا منفعة مهمة مقصودة عامة الا ان استعمالها قليل في حد ذاتها بخلاف البول لان بيعه ليس عند العقلاء من المنافع العامة المهمة واستعماله في الامراض بحيث من الثلاثة لا يعد من بذل المال ولذا لم يحرزه احد العطارين للدواء حرز سائر الادوية يكون المنفعة الظاهرة فيه الشرب وهو غير جائز على الفرض واما الاخبار فما كان الجواز فيها معلقا على المرض او الاستشفاء فلا يدل الا على الرخصة فيه بعد ان الاصل فيه الحرمة لكونه من الخبائث لانه المتيقن من الاخبار كما استدل به الشيخ الطوسي واما الاخبار العامة فلا تدل الا على الطهارة لا على جواز البيع او الشرب واما خبر الجعفري وهو عمدة مستندهم على الجواز ففيه اولا ان مقتضى اشتراط الحاجة في موثقة عمار تحريمها حال الاختيار والاباحة في حال الضرورة فلا بد من تقييده به ولا يصح العمل باطلاقه لانه لا يدل على خيريته في جميع الاوقات بل يكون من المحتمل خيريته في حال الضرورة وثانيا ان اعراض الاكثر عن العمل باطلاقه يوهنه وظاهر ان القائل بالجواز المطلق بالنسبة الى القائلين بعدم المطلق او بالجواز للاستشفاء والضرورة او بالجواز ان كان له نفع ليس الا كنسبة الشاذ الى الشائع وثالثا انه من المحتمل انه لما قال بان ابوال المهاجرين من البانها وان الله جعل الشفاء في البانها كان مراده الاشارة الى ان الشفاء في ابوالها اكثر مما كان في البانها بل يمكن ان يقال هو المتعين لظهور التشبيه فيه وذلك لان التشبيه ينصرف الى اظهر صفات المشبه به اذا لم يكن مثل الشجاعة في الاسد هذا اذا لم يذكر وجه الشبه فان ذكر فالمذكور هو المتعين سواء كان من اظهر وجوه المشبه به ام لا مثلا اذا قال زيد كالاسد في الجرأة فلا اشكال بان وجه الشبه هو الجرأة وان لم يكن هذا من اظهر وجوه الشبه وكذا اذا ذكر ما كان مشيرا الى وجه الشبه مثل ان يقال زيد مثل عمرو في مقام مدح عمرو بالسخاوة لان هذا يظهر ان وجه الشبه هو السخاوة وما نحن فيه من هذا القبيل فتامل غايته فلخص مما ذكرنا ان المتعين هو عدم جواز الشرب والبيع بسبب هذه الادلة وربما يتوهم ان ما ذكرنا انما يتم اذا كانت الخباثة للبول مسلمة ومع عدمها فالجواز متعين ويجاب بان احتمال الخباثة كاف في وجوب التنزه عنه لان التكليف باجتنابه ليس تكليفا مشروطا بالعلم بخباثته بل هو مطلق ومن شانه توقف الامتثال فيه على تركه محتملا تركا هو الشان في اجتناب السموم فكلما احتمل انه سم وجب التنزه عنه وفيه ان هذا يتم في الضرر الدنيوي مثل السم واما في الضرر الاخروي فلا لحديث الرفع عما لا يعلمون وهذا مضافا الى ما اجاب عنه في الجواهر في باب الاطعمة بقوله وفيه ما لا يخفى ضرورة كون مبنى الحرمة في هذا النوع والمخاطرة ونحوهما مما يكفي فيه الاحتمال المعتد به بخلاف الاول الذي قد يدعى عدم تحقق الخباثة في نفس الامر فيه لان مبناها النفرة الوجدانية والفرض انتفاؤها فلا يتصور تحققها في نفس الامر ومع التسليم فلا يجب الاجتناب للعموم السابق انتهى لكن لا يخفى ما في كلام صاحب الجواهر من نفي الحرمة مع التسليم والجواب عن اصل الاشكال ان الخباثة ظاهرة غير خفية وعدم الميل العرفي عنه قابلة للشك في التردد فالحكم بحرمة الشرب في عدم جواز البيع لا محيص عنه وعلى هذا فالاقوال في المسألة راجعة الى القولين احدهما عدم الجواز مطلقا والاخر الجواز مطلقا اما القول بجواز البيع للاستشفاء فليس الا قولا بالمنع المطلق لان الحكم على الاشياء بالجواز والحرمة لا يكون الا مع قطع النظر عن العوارض والا فلا شيء الا ويحصل له احكام متعددة مثلا القول بان الخمر لا يجوز شربه ليس الا مع قطع النظر عن الضرورة والا فقد يكون بسبب الضرورة واجب الشرب ولا اشكال في ان من قال بعدم جواز البيع والشرب في بول الابل لا يقول الا في حد نفسه مع قطع النظر عن الضرورة والا فمع ملاحظتها مثل كونه نافعا للاستشفاء فلا يقولون بعدمه فتقييده بقوله الا للاستشفاء معلوم بسبب انه نفي الضرر والحرج فلا يحتاج الى ذكره ولا يتوهم ان الحاجة عرفا اعم من الضرورة واشتراط الاعم لا يستلزم اشتراط الاخص لما ذكرنا من ان توجه التحريم عليه يكون الحاجة بالمعنى الاعم والجواز معها خلاف الاجماع فيجب حملها على الضرورة فان قلت فعلى هذا فلا معنى لتخصيص بول الابل بالاستثناء بل يكون الابوال في هذا الحكم مثله قلت الاختصاص ممنوع لعدم المفهوم في مدلول الروايات بل موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عم صريح في التعميم حيث انه عم الحكم بول الابل والغنم بالبقر بعد تخصيص الراوي السؤال ببول البقر للاستشفاء فكانه قال لا فرق في جواز شرب البول مطلقا للاستشفاء ولا اختصاص له بالبقر بل تقييده عم بما اذا كان محتاجا اليه مشعر بالجواز في جميع الابوال ورواية الحسين بن بسطام مطلقة لا تخص بول الابل واما ذكر بول الابل في باقي الروايات المذكورة سابقا مثل ما روي ان قوما قدموا على النبي صم فاستخمت اجوافهم فامرهم النبي ليشربوا ابوال الابل فليس تخصيصه له بالخصوص لان المرض المخصوص هو دواء له لا غيره وعلى ما كان ذكره لغير بول الابل لغوا واما اختصاصه بالذكر في كلمات العلماء فلعله من جهة الاشتباه في الصغرى بمعنى ان القائل زعم ان غيره من الابوال لا منفعة فيه اصلا وهو خاصة مشتمل على منفعة طبية

فاستشفاه من عدم جواز الشرب والبيع اذ وان كان فيه منفعة الا انها نادرة ولا يكون من المنافع التي يعتد بها العقلاء وتكون مقصودة لهم حتى يبذلون المال ازائها فان قلت ان رواية سماعة المذكورة فيها الاستثناء تعليلا دالة على المطلوب بنص جملة انه يجوز تناول بول الابل لكونه مما يستشفى به فانما كان لهذا النوع من النفع يجوز شربه اختيارا قلت فيه اولا ان في رواية سماعة لا يختص الحكم بالابل بل السؤال فيها عن الابل والبقر والغنم فاذا كان الرواية مما كان لهذا الحكم فلا بد من جريان حكم الاستثناء للجميع لا للابل فقط وثانيا ان في النسخ الصحيحة هكذا سالت ابا عبد الله عن شرب الرجل ابوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له ان يشرب قال نعم لا باس به وليس فيه لفظ الاستشفاء نعم نقل الشيخ في الجواهر هذه الرواية ورواية سماعة انه سئل الصادق عن شرب ابوال الابل والبقر والغنم للاستشفاء قال نعم لا باس به والظاهر ان الشيخ نقله بالمعنى لا باللفظ وكذا القول بالجواز ان فرض له نفع قول بالمنع لانه ليس الا قضية تعليقية والمفروض عدم النفع القابل للبيع مقصودا من النفع هو المصحح للبيع مطلق النفع ولذا قيدنا بالنفع المقصود كما ذكرنا عبارة ثم انك اذا تاملت حق التامل علمت رجوع القولين الى القول بالمنع وبظهر لك بطلان ما ذكره صاحب الجواهر حيث قال ومما خص جواز بيع ابوال الابل بالاستشفاء بها عند الضرورة لا غير بل جعل ذلك قولا ونسبه الى الشيخ في النهاية بل قيل انه قول العلامة في القواعد التذكرة الا ان بول الابل للاستشفاء يحتمله ايضا بناء على كون ذلك قيدا للمستثنى لا تعليلا للاستثناء بل جعل ما في المسالك وغيرهما من جواز بيعها ان فرض لها نفع مقصود كغيرها من الابوال قولا رابعا والتحقيق رجوع القولين الى الاول الذي هو الجواز مطلقا ولكن ذكر القيد لارادة اخراج المعاملة عن السفه المعلوم اعتباره في صحة المعاوضة كما هو واضح انتهى وجه البطلان ان التفصيلين مصححان للجواز وموجبان لرفع المنع فاذا فرض انتفاء القيد المصحح للجواز يتعين المنع الا بجعله انه على فرض تقييد الجواز بالاستشفاء هل يتقيد الجواز بقصد الاستشفاء به من المتبايعين او من المشتري فقط خلاف في الحكم بجوازه مع قصد المشتري فقط لظاهر الاخبار الواردة في الرخصة كما صرح به الشيخ الكبير الشيخ جعفر في شرح القواعد صاحب المنية وان كان الاحوط قصدهما كل ذلك مع ظن الانتفاع به ولو بقول معتمد او التجربة او غيرهما مع الاقتصار على مقدار الحاجة **قوله ره** الثانية يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور بل في التذكرة كما عن الخلاف الاجماع على تحريم بيع السرجين النجس وبدل عليه مضافا الى ما تقدم من الاخبار رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة سحت انتهى في رواية محمد بن مضارب المصادف عن الصادق لا باس ببيع العذرة وجمع الشيخ بينهما بحمل الاول على عذرة الانسان والثاني على عذرة البهائم لعله لان الاول نص في عذرة الانسان ظاهر في غيرها بعكس الخبر الثاني فيطرح ظاهر كل منهما بنص الاخر الخ **اقول** الظاهر من كلمات اهل اللغة اطلاق العذرة على عذرة الانسان فقط كما هو المصرح به في كتبهم منها ما في القاموس قال الخرء العذرة انتهى ومنها ما في الصحاح الخرء بالضم العذرة والجمع خروء وقال الجوهري الخرء والطير خرء وقد خرئ وسهم انتهى ومنها ما في المصباح ويطلق العذرة على فناء الدار لانهم كانوا يلقون الخرء فيه فهو مجاز من باب تسمية الظرف باسم المظروف انتهى ويعلم منه ان الخرء اعم من فضلة الانسان وغيره لاطلاق الخرء على فضلة الطيور في اخبار كثيرة وكلمات العلماء والعرب منها ما ذكره في الصحاح من اطلاقه على فضلة الطير في شعر الشاعر واما اطلاقه في كلمات العلماء على فضلة الانسان فهو فوق حد الاحصاء وكذا الاطلاق في الاخبار مثل خبر سماعة بن مهران على ما سنذكره ان شاء الله وكيف كان فلا امكان في ارادة المعنى الاعم من لفظ العذرة في كلماتهم لنص بعضهم كالمصنف بالعذرة من كل حيوان ونحو ذلك غاية ما هنالك ان يكون الاستعمال مجازا وهو غير مضر بما نحن بصدده اذا عرفت ذلك فلنرجع الى التكلم في اصل المسألة وهي جواز البيع عدمه فنقول المعروف من مذهب علمائنا تحريم بيع العذرة بل ادعى في الخلاف اجماع الفرقة على تحريم السرجين النجس خلافا لابي حنيفة وفي التذكرة لا يجوز بيع السرجين اجماعا منا وفي النهاية بيع العذرة وشراؤها حرام اجماعا وعن المنتهى الاجماع على تحريم بيع العذرة وقال في الجواهر بلا خلاف معتد به اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه وكذا ادعى الاجماع في المستند ومفتاح الكرامة وصرح بعدم الجواز في السرائر والشرائع والنافع والمنتهى والتذكرة والارشاد والتحرير وشرحه لولده واللمعة والتنقيح والمسالك والروضة والمبسوط والغنية والمقنعة والنهاية والمراسم والسيد في المصابيح وغيرهم ممن تاخر عنهم وخالف فيه بعضهم منهم الكليني ان كانت الرواية المروية في كتابه مذهبا له حيث نقل في باب جامع فيما يحل بيعه عن محمد بن مضارب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ببيع العذرة وظاهر المولى الاردبيلي والمحقق الخراساني التوقف في حكم بيع العذرة وغيرها من الارواث النجسة بل الميل الى جواز بيعها ومنهم الفاضل الكاشاني ويلوح من كلام الشيخ في الاستبصار اختصاص التحريم بعذرة الانسان ومستندهم الاصل وعدم وجود دليل على الجواز لكن يستفاد دليل للمنع وظهور الانتفاع بها في الزرع والغرس الذي هو المناط في جواز البيع والحق عدم جواز بيع الارواث النجسة مطلقا سواء في ذلك عذرة

الانسان وغيرها والمستند في ذلك الاجماع المحصل لعدم ظهور مخالف اغلب المذكورين كما سنذكره ومخالفة البعض لوجود شبهة لهم مثل الاصل وضعف الاخبار مع ما سنبين من بطلان مستندهم غير مضرّ بحصول الكشف والمنقول من غير واحد كما نقلناه سابقاً والاخبار الخاصة والعامة على عدم الجواز اما العامة فمثل مفهوم الخبر الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كلما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه والنبوي ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه وخبر تحف العقول وهو قوله واما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه الخ ودعائم الاسلام للقاضي نعمان المصري عن مولانا الصادق عليه السلام ان الحلال من البيوع كلما كان حلالاً من الماكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس ويباح لهم الانتفاع به وما كان محرماً اصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه ولا اشكال في عدم جواز اكل اعيان النجسة فيكون داخلاً فيما كان محرماً اصله فلم يجز بيعه ولا شراؤه واما الاخبار الخاصة فمنها ما رواه الشيخ في كتابي الحديث في الموثق عن علي بن مسكين عن عبد الله بن وضاح عن يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال ثمن العذرة من السحت ومنها ما رواه القاضي نعمان المصري في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عن علي عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع العذرة وقال هي ميتة والمراد بالسحت الحرام كما قال في المصباح هو كل مال حرام لا يحل اكله ولا كسبه وقال في القاموس السحت بالضم وبضمتين الحرام وما خبث من المكاسب وقال الجوهري الحرام كما ان المراد بكون العذرة ميتة انها بمنزلة الميتة في الحكم فتمت دلالة الروايتين واما جهالة السند في الاولى بعلي بن مسكين والثانية بالارسال فلا يقدح في الاستدلال لهما لانجبارهما بفتوى الاصحاب ومطابقتهما للعمومات المذكورة هذا مضافاً الى ان صحة البيع مشروطة بالملك والعذرات غير مملوكة باتفاق علمائنا بل يستفاد من المنتهى لان عرفاً وهذا لا يضمنها من اتلفها واما ما رواه الكليني عن محمد بن مضارب او مصادف لا باس ببيع العذرة ففيه ضعف السند بجهالة الراوي كما نذكره ومخالفة ظاهره لفتوى المعظم والاجماعات المنقولة وموافقته لفتوى ابي حنيفة والمروي عنه هو الصادق عليه السلام المعاصر له محمول على عذرة ماكول اللحم جمعاً بين الادلة كما فعله الشيخ ره وانما ضعفنا السند بجهالة الراوي للترديد في الراوي في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي حيث قال في مقام الاستدلال ويؤيده رواية محمد بن مضارب في الكافي ويحتمل مصادف او جهة في الرجال دونه عن ابي عبد الله عليه السلام ورواية سماعة بن مهران عنه ايضاً قال لا باس ببيع العذرة انتهى وما ذكره حق اذ لم في كتب الرجال ذكر من محمد بن مضارب وانما المذكور محمد بن مصادف ذكره صاحب منتهى المقال الذي هو آخر من صنف في الرجال فقال محمد بن مصادف مولى ابي عبد الله عليه السلام روى عن ابيه اختلف قول غضائري فيه ففي احد الكتابين انه ضعيف وفي الآخر انه ثقة والاولى عندي التوقف فيه انتهى ولذا تردد صاحب المفتاح فيه فقال في خبر محمد بن مضارب او مصادف الخ قوله لعله لان الاول نص في عذرة الانسان ظاهر في غيرها بعكس الخبر الثاني فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر اقول لم يفهم نصيته الاول في عذرة الانسان كما لم يفهم نصية الثاني في غيره مع كون لفظة عذرة واحدة فيهما الا ان يقال ان الظهور باعتبار ان العذرة شاملة لهما والنصوصية حاصلة من التركيب الجملي بيانه ان نسبة حرمة البيع الى العذرة في الخبر الاول يجعلها نصاً في عذرة الانسان لانها متيقن الحرمة بالاضافة الى ثبوتها العذرة غير الانسان بعد فرض شمولها لهما والا كان نصاً في عذرة الانسان ولا يحتمل غيره وبسبب الحكم بالاباحة في الخبر الثاني على العذرة يكون العذرة نصاً في عذرة البهائم لانها متيقن الجواز بالنسبة الى عذرة الانسان نعم يبقى هنا شيء وهو ان الشيخ في تب حمل رواية الجواز على عذرة البهائم من الابل والبقر والغنم والمراد مطلق ماكول اللحم لعدم القول بالفصل بين انواعه وفي الاستبصار حملها على عذرة غير الادميين والمراد خصوص ماكول اللحم للاجماع على تحريم بيع ما سواه كما حكاه في ئق وكلامه في الكتابين ايضاً صريح في جواز بيع الارواث الطاهرة وبما ذكرناه مفصلاً يظهر توافق اقوال الشيخ في كتبه لا كما يتوهم من عبارته من جواز بيع عذرة غير الادمي وان كانت نجسة في غير محله وصرح بهذا العلامة الطباطبائي وصاحب المفتاح والجواهر قوله ويقربه هذا الجمع رواية سماعة الخ اقول هذه الرواية رواها الشيخ في الكتابين في الصحيح عن صفوان وهو ابن يحيى البجلي ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن مسمع بن ابي مسمع الظاهر انه هو مسمع عبد الملك الثقة المكنى بابي سيار اذ لم يذكر غيره في كتب الرجال عن سماعة بن مهران قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر فقال اني رجل ابيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لا باس ببيع العذرة فانه صريح في ان العذرة منها ما يجوز بيعه ومنها ما لا يجوز والا لزم التناقض بين جزئي الحديث فيتعين بذلك الحمل على ما ذكره المصنف ويقرب ذلك الجمع واحتمال كون المنع تقية ونفي الباس بعد ارتفاع مانع التقية بعيد جداً بل التقية يقتضي خلاف ذلك لان اباحنيفة القائل بالجواز كان

معاصراً مع ابي عبد الله عليه السلام ومقتضاه ان يكون جواز البيع ونفي الباس عنه تقية والتعبير بلفظ يقربه لعله اشارة الى ان المراد تقديم الرجوع الى المرجحات الخارجية وما بعده من المراتب لا تعيين الحمل المذكور وذلك لان رواية سماعة لا تدل على الجمع المذكور من كون المنهي عنه هو بيع عذرة غيرها كول اللحم والمرخص فيه هو عذرة البهائم وهذا ثالثة بعد ذكر الروايتين في وجه لانها فان الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدل على ان تعارض الاولين ليس الا من حيث الدلالة ثم فرع عليه عدم الرجوع الى المرجحات السندية او الخارجية وهذا واضح لا يحتاج الى البيان اذ بعد ثبوت كون تعارضهما بسبب الدلالة لا يتفرع عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية لانه يتعين الحمل المذكور بل يحتمله غيره مما ذكره السبزواري ره من الحمل على الكراهة والعلامة المجلسي من التفصيل بين البلاد غاية الامر ضعف هذا الحمل بالشواهد المذكورة اقوى من غيره ولذا عبر صاحب المنية عن المطلب بلفظ ويشهد له وعلى هذا فلا يصح ما عبر به العلامة الطباطبائي حيث قال ويدل على هذا الجمع ما رواه الشيخ عن سماعة اظهر في دلالة رواية سماعة على تعيين الحمل المذكور وقد عرفت عدم دلالتها الا على ان التعارض من حيث الدلالة ليتفرع عليه عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية مثل الرجوع الى الاشهرية وكونه مخالفاً للعامة وعدم مخالفة الكتاب والسنة الا ان يقال لا مانع من ذلك لانا ان فرضناهما نصين ظاهرين من جهتين بطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر فلا يصح القول بانهما متعارضان اذ لا معنى للتعارض النص مع الظاهر مثل العام والخاص ومع ذلك يصير هذا الجمع متعيناً لا اولى كما ذكره المصنف ره بعد ذلك والاظهر ما ذكره الشيخ ره لو ايد الشيخ بالحمل لكونه اولى من الطرح وان لم نفرضهما كذلك ليصدق التعارض بينهما فلا يتفرع عليه عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية فتفريع المصنف عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية عليه منه ره عجيب واعجب من ذلك قوله فيما بعد فرواية الجواز لا يجوز الاخذ بها من وجوه لا تخفى لا ندرة لو جمع بين الخبرين بما ذكره من تعارض النص والظاهر فلم لا يجوز الاخذ برواية الجواز فيما هو صريح فيه اعني عذرة غير الانسان ثم انه لا فرق فيما ذكرناه من جواز الرجوع الى المرجحات الخارجية بين ما كان في خبرين او في خبر واحد باعتبار صدره وذيله لان بطلان ذيله ليس منافياً مع اعتبار صدره ولذا ترى في كثير من الاخبار اذا كان حكم صدره او ذيله منافياً للمشهور يترك ويؤخذ بالآخر وبالجملة التفكيك بين فقرات مدلول رواية واحدة بالعمل ببعضها وطرح بعضها غير عزيز هذا ومما يحكى عن الشيخ ره ان الافرب عنده حمل قوله لا باس ببيع العذرة على الاستفهام الانكاري ويمكن حمل كلام صاحب الوافي فيه حيث قال ولا يبعد ان يكون اللفظتان مختلفتان في هيئة التلفظ وان كانا واحداً في الصورة يعني هذا المعنى فتأمل انتهى ثم انه اورد بعض العلماء على خبر سماعة على ما ذكرناه من الجمع بان الشهادة يكون على فرض كون الخبر صدراً وذيلاً حكماً واحداً كما بني عليه المصنف وجعل الدلالة بقوله فان الجمع الخ وهو غير معلوم لجواز جمع سماعة ما سمعه في مجلسين في كلام واحد هو ملحظ وجه لا دافع له قوله وبه يدفع ما يقال من ان العلاج الخ اقول قد اشرنا الى وجه الدفع بقولنا لانا ان فرضناهما الخ وحاصله ان مكان الجمع المذكور يخرج المقام عن عنوان التعارض فلا يرجع الى المرجح الخارجي قوله واحتمل السبزواري حمل خبر المنع على الكراهة الخ لعله وجه البعد ان التصرف في الموضوع مقدم على التصرف في الحكم لكون الاظهر بطلان ما ذكره السبزواري من الحمل اما اولاً فلان فرض نصوصية العذرة في عذرة الانسان مانع عن الحمل المذكور واما ثانياً فلان رواية مصادف غير قابلة لمعارضة الاخبار العامة والخاصة المعتضدة بالشهرة والاجماعات المنقولة فلا حاجة الى الجمع واما ثالثاً فلان لفظ السحت خصوصاً مع الاقتران بقوله هي ميتة غير قابل للحمل على الكراهة واما ما ذكره المجلسي ره من التفصيل بحمل المنع على بلاد لا ينتفعون بها والجواز على بلاد ينتفعون بها فكلام قشري لا تمع كونه جمعاً بلا شاهد موجباً الاختلاف التكليف بالنسبة الى الامكنة وهو نادر ومنافي لصريح الرواية لان السؤال فيه متفرع على وجود النفع ومع ذلك اجاب بالحرمة لانه قال اني رجل ابيع العذرة فما تقول قال عليه السلام حرام بيعها ومعلوم ان المبايعة لا تكون الا فيما له نفع خصوصاً اذا قلنا بعدم كونها روايتين واحدة او قلنا بان لا استفهام انكاري واما حمل خبر المنع على التقية لكونه مذهب اكثر العامة كما ذكره في المنية فليس على ما ينبغي لما ذكرنا من ان مقتضى فتوى ابي حنيفة المعاصر مع ابي عبد الله عليه السلام بالجواز حمل خبر الجواز على التقية لا المنع كما قالوا ان الحمل على التقية نوع من الطرح لاحد الدليلين وهو مناف لتسميته جمعاً وكونه اولى من الطرح قوله فرواية الجواز لا يجوز الاخذ بها من وجوه لا تخفى اقول لعل من الوجوه ما ذكرناه من كونه موافقاً لفتوى ابي حنيفة المعاصر مع الامام عليه السلام وكونه مخالفاً للاجماعات المنقولة والشهرة والاخبار العامة قوله واستشكل في الكفاية في الحكم تبعاً للمقدس الاردبيلي ره ان لم يثبت الاجماع وهو حسن لان الاجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الاخبار العامة السابقة الخ اقول قال المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد ما هذا لفظه

وبينهم من صرّح الرابع عدم الاشكال في عدم جواز بيع روث ما لا يؤكل لحمه للنجاسة والخباثة وفي المأكول جوّز البعض مطلقاً ومنع الآخرون مطلقاً للاستخباث الا بول الابل للاستشفاء للنص وما فهمت ذلك لان الاستخباث والنجاسة علة عدم الملكية وعدم جواز البيع والقنية كما ادّعيناه أيضاً في المنتهى وفي القاموس أيضاً وفي التذكرة ولا يجوز بيع السرجين النجس اجماعاً منا ويفهم من المنتهى الاجماع على عدم جواز بيع النجس عيناً وذلك يدل على طهارة البول والروث من البغال والحمير والدواب لعدم المنع من البيع والشراء وفيه تامل وينبغي عدم الاشكال في جواز البيع والشراء والقنية فيما له نفع مقصود محلل لعدم المنع منه عقلاً وشرعاً ولهذا ترى عذرة الانسان تحفظ بل تباع وينتفع بها في الزراعات في بلاد المسلمين من غير نكير وكذلك روثات البغال والحمير والدواب مع الخلاف في طهارتها ولعل هذا مؤيد للطهارة فلو لم يكن اجماع يمنع من قنية النجاسة وبيعها ينبغي تجويزها للاصل وحصول النفع المقصود مع عدم دليل صالح لذلك ان كان فيقتصر على ما يدل عليه من بيع النجاسة وقنيتها وتحمل عليها روايته يعقوب المتقدمة وأما غيرها فينبغي جواز بيعها وقنيتها لما تقدم وتحمل عليه رواية محمد وأما الاكل فلا يجوز ظاهراً الا للاستشفاء ان ثبت بدليل كما في بول الابل النص والاجماع ان صح وثبت والا فالمنع متوجه للاستخباث ودليل عدم الشفاء في المحرم انتهى وقد استفيد منه الميل الى جواز البيع لولا قيام الاجماع وحكي عن المحقق الخراساني موافقته ووافقهما المحدث الكاشاني ره فذهب الى ان المعتمد جواز بيع العذرة ونحوها حيث قال بعد نقل الخلاف من العلماء فيه والمعتمد عندي جواز بيع كل ما له نفع مقصود للحلال وفاقاً لبعض المتأخرين الا ما ثبت الاجماع المعتبر على خلافه وقد ورد فيه النهي في المعتبرة للاصل وعموم احل الله البيع وعدم دليل على المنع يعتد به فان النجاسة والاستخباث لا يصلحان للمنع ولحديث كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي ولظاهر الاذن في المستثنيات المذكورة فان الجواز فيهما ليس الا للانتفاع الحلال كما لا يخفى وانما خصت لخصوص السؤال انتهى وكان الكليني موافق له ايضاً ان كان ما ذكره من الرواية مذهباً له وممن قال به الشيخ الكبير الشيخ جعفر في شرح القواعد حيث قال في اول باب عدم جواز التكسب بالمحرمات ويجوز الانتفاع بالاعيان النجسة والمتنجسة في غير ما ورد النص بمنعه وما افاد المنع محمول على التهاون في عدم المبالاة بالدين ويجوز اعطاء العوض على رفع يد الاختصاص فيما يثبت فيه انتهى وقال في باب ذكر البيع والروث واما الارواث فلا بأس بالاكتساب بها للاصل والبراءة انتهى وعبارته صريحة في الجواز مع عدم التقييد بعدم الاجماع كما قيده الاردبيلي والكاشاني ره وهذا غاية ما يمكن ان يكون مستنداً لهم الآن بما ذكرنا يندفع جميع ما ذكروه واما نقل الكليني هذه الرواية فليس دليلاً على كونه مذهباً نظيره ما ذكره ابن ادريس في رد ما ذكره الشيخ من خبر جواز شرب بول الابل من انه انما اورده هذا الخبر ايراداً لا اعتقاداً فظهر بذلك كله ان الحق عدم جواز بيع العذرات النجسة قوله ره وربما يستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الانسان لحمله اخبار المنع على عذرة الانسان وفيه نظر اقول اي في الاستظهار نظر لان المراد بغير الآدمي الحيوان المأكول لحمه ولو بقرينة جمعه المذكور في التهذيب حيث حمل خبر الجواز على عذرة البهائم ومثل لها بالابل والبقر والغنم بخلاف ما ذكره في التهذيب لظهور التمثيل لها بالابل والبقر والغنم في كون المراد مأكول اللحم لا مطلق الحيوان وان كان غير مأكول فيصير حاصل كلام الشيخ الفرق بين عذرة الحيوان الغير المأكول لحمه فلا يجوز بيعها والمأكول لحمه فيجوز وعلى هذا يختص هذا الجمع بالخبرين ويكون حكمه بمنع بيع عذرة غير الانسان مما لا يؤكل لحمه مستفاداً من الاخبار العامة المجبورة بالشهرة مثل قوله او شيء من وجوه النجس ونحوه الشامل لكل رجس ... لا يندفع هذا الاحتمال بانه لم يعلم من حال الشيخ ره انه اعتمد على الاخبار العامة لان قيام الاحتمال المساوي يمنع الظهور الا ان يقال ان ظهور لفظ الانسان في معناه الموضوع له يبعد تساوي الاحتمال الذي هو اعتماده على الاخبار العامة وعدمه وفي بما استظهره من كلامه ره فتم هذا تمام الكلام في بيان العذرة من غير مأكول اللحم لكن بقي هنا تنبيهان ينبغي التعرض لهما الاول انه على فرض عدم جواز البيع هل يجوز الانتفاع بها في التسميد ونحوه من الحرق في الحمامات وغيرها ام لا خلاف قال بعض مشايخنا دام ظله الوجه هو الجواز والنهي عن التقلب في شيء من وجوه النجس ناظر الى التصرفات المتعارفة التي يجري بها في سائر الاشياء وبالجملة الاصل جواز الانتفاع بالنجس وقد ورد النص بجواز هذا النوع من الانتفاع بالعذرة ففي الوسائل في كتاب الاطعمة مسنداً الى جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليهم السلام انه كان لا يرى بأساً ان يطرح العذرة في البساتين مضافاً الى دعوى الاجماع في المبسوط حيث قال ان سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذرة الانسان وخرء الكلاب لا يجوز بيعها ويجوز الانتفاع بها في الزروع والكروم واصول الشجر بلا خلاف انتهى وهذا الكلام صريح في جواز التسميد بالعذرة والميتة والصبغ في الدم

والذهين في الدهن النجس لما ذكر من الاصل وحمل اخبار المنع على التصرفات المتعارفة التي يجري بها في سائر الاشياء الا ان الحق عدم جواز شيء من التصرفات مطلقاً للاخبار العامة والخاصة اما الاولى فهو خبر التحف حيث قال عليه السلام في وجوه الحرام بعد ذكر لحم الخنزير والخمر او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام انتهى لوضوح ان هذه التصرفات الغير المتعارفة ايضاً سبب لتقلبه فيكون حراماً واختصاصه بالمتعارفة مقيد بلا سبب ولا شاهد له فتم واما الثانية فكثيرة منها قوله ص في حديث جابر بن عبد الله ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام قيل يا رسول الله ارأيت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام انتهى ومنها ما في المنتهى وغيره انه نهى عن ثمن الكلب وعسيب الفحل وقال حرمت التجارة في الخمر وقال لا ينتفعوا من الميتة بشيء وقال لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وغيرها ومعلوم عدم الفرق بين الميتة وغيره من النجاسات في عدم جواز التصرف غير الاكل بناء على ان النهي عن الميتة متعلق بجميع التصرفات من الاكل وغيره ولذا صرح الشيخ في ية بعدم الاختصاص بالشرب حيث قال جميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف اجناسها من سائر انواع العذرة وهذا صريح في عدم جواز التصرف بغير التكسب لا لاقتضاء عطف التكسب المغايرة بينهما والتسميد نوع من التصرف وكذا ابن ادريس حيث قال جميع النجاسات محرم فيها التصرف والتكسب على اختلاف اجناسها من سائر انواع العذرة والروث مما لا يؤكل لحمه وبوله وكذا الشهيد في المسالك حيث نقل الخلاف في الابوال وارواث ما يؤكل لحمه قال القول بالجواز قوي خصوصاً في العذرات للانتفاع بها في الزرع وغيره نفعاً بيّناً مع طهارتها ومثله الفاضل الخراساني في التعبير ومنهم من يقيدها بطهارتها ان مع عدم لا يجوز مع هذا النفع المذكور ايضاً والا فهذا النفع لا يختص بالطاهر دون النجس وكذا الشيخ في ط ادعى الاجماع على تحريم بيع الخنزير واجارته واقتنائه والانتفاع به وفي السرائر بيع الخمر للمسلم حرام وثمنه حرام وجميع انواع التصرفات فيه حرام على المسلمين بغير خلاف وبما ذكرنا من الاخبار والاجماع يقطع الاصل ولا داعي لتخصيص خبر التحف بما كان متعارفاً مع وجود اخبار خاصة كما ذكرنا فالقاعدة تقتضي عدم جواز نوع التصرفات في النجاسات سواء كان راجعاً الى الاكل ام الى غيره من التصرفات نعم ان ثبت في مورد خاص دليل خاص على جواز نوع من التصرف مثل ما ورد من الاخبار في جواز استعمال شعر الخنزير اختياراً بها يخصص العمومات والمناطات العامة المستفادة من اخبار خاصة في موارد خاصة كما ذكرنا فتبين ان الاصل حرمة الانتفاع بالنجس ولذا كان القائل بعدم جواز استعمال شعر الخنزير اختياراً يتمسك بخبر تحف العقول والاجماع ومن قال بالجواز ومثل الشيخ في الجواهر يتمسك بالنص الوارد فيه لا بعدم الدليل على المنع من استعمال النجس كما قال الفاضل في الحدائق لكفاية ما ذكرنا من الاجماع وخبر التحف دليلاً عليه وبما ذكرنا اشار الشيخ في الجواهر حيث قال فالاقوى الجواز مطلقاً الا ما سمعته من المخلف المعارض بما ذكرناه في المكاسب من الاجماع المحكي على عدم جواز الانتفاع بالاعيان النجسة وخبر التحف بل لظهور النصوص المزبورة فيه انتهى وهذا الكلام صريح في وجود الاجماع على عدم جواز استعمال الاعيان النجسة مطلقاً الا اذا ورد نص وعلى هذا ففيما نحن فيه ان وجدنا لجواز استعمال العذرة للتسميد دليلاً نتمسك به في مورده والا فلا والحوادث الشرعية المستمرة والخبر الذي ذكرنا كافيا للقول بجواز التسميد اما غيره من التصرفات مثل الحرق وغيره فلا لما ذكرنا من المنع بالقاعدة الاولية ولذا قال في الجواهر بعد ذكر خبر التحف بل مقتضاه عدم جواز الانتفاع به مطلقاً فضلاً عن التكسب به كما هو ظاهر جماعة وصريح الحر بن الا ما خرج بدليل من سيرة ونحوها كالتسميد بالعذرة انتهى الثاني من التنبيهين ان المذكور في كلام جمع من العلماء ان حرمة التكسب والتصرف في العذرة مترتبة على عنوان غير مأكول اللحم لا على النجس وهذا العنوان ليس مستلزماً للنجاسة عند الجميع لما ذكرنا من الخلاف بينهم فان الشيخ قائل بنجاسة ذرق الدجاج مع قوله بانه مأكول اللحم حيث قال في ط اما ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله وروثه وذرقه الا ذرق الدجاج خاصة انتهى وبظاهر العماني والجعفي والمفيد الحكم بالطهارة في مطلق الطير ولو كان غير مأكول اللحم ومثلهم المدارك والذخيرة والحدائق في الذرق فقط وكذا ذكرنا الخلاف في البول والروث من المكروه لان منهم من قال بالنجاسة من الحمير والبغال والخيل مع انها مما يؤكل لحمه وكذا الخلاف في بول الخشاف مع القول بعدم جواز اكله وبالجملة لا ملازمة بين جواز الاكل والطهارة كما ان عدم جوازه لا يستلزم النجاسة فاذا كان كذلك فمن رتب الحرمة على ارواث غير ما يؤكل لحمه هل يقول بها ولو قال بطهارة بعض افراد الذرق او الروث منها ام لا بل يدخله في حكم ما يؤكل لحمه بسبب طهارته وكذا من رتب الجواز على ما يؤكل لحمه هل يقول به ولو قال بطهارة بعض افراد الذرق او الروث منها ام لا بل يدخله في حكم ما لا يؤكل لحمه لنجاسته بعد لا بد له من احد الامرين ان يتكلم فيه حتى يظهر الحال فقول المحقق ان عنوان هذا الباب انما هو الاعيان النجسة لا الطاهرة لا المأكول و

الماكول بوجوه الأول الاجماع المنقول من التذكرة قال يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية فلو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح اجماعا وحكى الشيخ في الخلاف اجماع الفرقة على تحريم بيع الخمر والسرجين النجس وفي اجماع شرح الارشاد لفخر الاسلام والتنقيح وكذا اجماع الغنية بل واجماع الخلاف في بعض هذه الاجماعات يظهر ان الحكم دائر مدار النجاسة وذكرها الابوال المحرمة لكون فضلاته نجسة غالبا الثاني قوله تعالى والرجز فاهجر قال الجوهري الرجز القذر بناء على ان الله تعالى رتب الحكم على القذارة لا غير الثالث الاخبار منها خبر تحف حيث قال او شيء من وجوه النجس الرابع كلمات العلماء حيث انهم رتبوا الحكم على النجاسة والطهارة قال الشيخ في المبسوط في جميع النجاسات يحرم التصرف فيها والتكسب بها وقال في ط واما الطاهر الذي فيه منفعة فانه يجوز بيعه لان الذي منع من بيعه نجاسته وقال ابن ادريس جميع النجاسات يحرم فيها التصرف والتكسب على اختلاف اجناسها من سائر انواع العذرة والروث مما لا يؤكل لحمه وبوله وهذا صريح في ان هذا القيد وقع في لسان الروث والبول حتى يكون داخلا في جميع النجاسات وقال العلامة في المنتهى ما ليس بنجس من العذرات كعذرة الابل والغنم لا بأس ببيعه قال الشهيد في المسالك القول بالجواز قوي خصوصا في العذرات للانتفاع بها في الزرع وغيره نفعا بينا مع طهارتها ومثله قال الفاضل الخراساني فان لم يكن الحكم مترتبا على النجاسة والطهارة بل على الماكول وغيره لم يكن ترتيب الحكم على الماكول معقولا مع طهارتها وهذا صريح في ان المناط هذا الامر وقال السيد في المصابيح المعروف من مذهب علمائنا تحريم التكسب بالاعيان النجسة وليشهد له ايضا ان من قال بالجواز تمسك بانتفاء المعارض والمخصص سوى النجاسة ثم قال وهي لا تصلح للمنع ولذا من تصدى لرده قال والنجاسة وان لم تصلح للمنع بنفسها الا ان الشارع اناط الحكم بها فيتبع واما ما روي عن النبي من طريق العامة والخاصة انه قال لا بأس ببول ما اكل لحمه وكذا ما روي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كلما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه وامثالهما مما رتب الحكم فيه على ما يؤكل وما لا يؤكل فليس بشاهد على ترتب حكم جواز البيع على ما يؤكل وعدمه على ما لا يؤكل لان مقتضاهما طهارة البول فيكونان من الادلة العامة التي رتب حكم الطهارة والنجاسة على ما يؤكل وما لا يؤكل ولا ينافي ذلك التخلف في بعض الموارد اذ ما من عام الا وقد خص ولا اقل من الاحتمال فيكفي في عدم كونهما شاهدين لترتب حكم جواز البيع وعدمه عليهما **قوله** الاقوى جواز بيع الارواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محللة مقصودة انتهى **اقول** جواز بيع الارواث الطاهرة وعدمه خلافي والحق جوازه بل هو المشهور بين العلماء شهرة عظيمة بحيث ادعى بعض عدم الخلاف او عدم ظهور الخلاف فيه قال به صاحب السرائر والتحرير ونهاية الاحكام والمختلف والدروس والتنقيح وحواشي القواعد للشهيد وتعليق الارشاد وجامع المقاصد والمسالك والروضة والمستند والمصابيح والمنية والجواهر والمفتاح والمصابيح والشيخ الكبير الشيخ جعفر الغروي والكفاية والتلخيص والمحقق العاملي في تعليقاته على الشرائع والاردبيلي في شرح الارشاد وهو ظاهر الشرائع والنافع واللمعة وقال بعدم ظهور الخلاف كالسيد في المصابيح والشيخ في الجواهر حيث قال بعد القول بعدم جواز البيع في الابوال الطاهرة دون الارواث الطاهرة الذي لم يظهر لنا خلاف في جواز بيعها وقال صاحب المنية بعد ذكر كلام الشهيد في اللمعة بعدم جواز بيع الارواث وابوال غير الماكول ويستفاد من اقتصاره في المنع على المنع من الروث والبول من غير الماكول جواز بيعهما من الماكول والحكم بجواز بيع الروث منه هو المأمول بل لعله مما لا خلاف فيه انتهى وقد حكي في المستند والمصابيح المعتمد عن المرتضى الاجماع عليه وقال السيد في المفتاح بعد نقله عن السيد في المصابيح ولم اجد وكذا عن الخلاف نفي الخلاف في المستند فيه وجوه الاول السيرة لان ظاهر المسلمين في الاعصار بيع الارواث من غير نكير ولا منع ظاهر في الجواز الثاني انها اعيان طاهرة ينتفع بها نفعا ظاهرا بينا في التسميد والايقاد فيحل بيعها كغيرها من الاعيان المخلوقة لمصالح العباد وقد دلت الاخبار على جواز الاكتساب بما فيه منفعة محللة مقصودة الثالث العمومات مثل قوله تعالى احل الله البيع وقوله تجارة عن تراض كما تمسك بهما السيد في المصابيح والشيخ في الجواهر وما ذكره بعض المشايخ بان في الاستدلال بهما نظرا لانهما لا تدلان الا على ان البيع والتجارة قد امضاهما الشارع فاما ان اي شيء يباع فلا نعلمهما بدوا اي شيء غير قابل لذلك فهو مسكوت عنه انتهى غير صحيح لما ذكرنا سابقا في اول المكاسب مجملا ونذكره في باب البيع مفصلا من ان لفظ البيع والتجارة لم يوضعا شرعا لمعنى خاص مستحدث بل باقيان على معناهما العرفي فيكونان موكولين على العرف فكلما يصدق عليه البيع والتجارة عرفا يشملهما الحكم ومعلوم ان المبايعة في العرف واللغة ليس الا مبادلة مال بمال بمعنى ان يكون الشيئان قابلين لان يبذل بازائهما المال سواء كانا مالا حقيقة او عدا مالا اعتبارا مثل الحقوق والمنافع والذمم وغيرها فاذا ظهر هذا فلا اشكال في ان العذرات مما يبذل بازائها المال فيصدق المبايعة عليه فاذا وقع عليها المبايعة يصدق البيع عليه عرفا وكذا التجارة فاذا صدق عليه يشمله الحكم بالحل كما قلنا في صحة التمسك بهما في المعاطاة الرابع

في جواز بيع الارواث الطاهرة

قوله

قوله لا بأس ببيع العذرة في رواية محمد بن مضارب لان بعد ما ذكرنا من الجمع بطرح ظاهر كل بنص الآخر يكون هذا شاهدا على المطلوب وقوله لا بأس ببيع العذرة في ذيل خبر سماعة بعد سقط الجمع بين صدره وذيله لما ذكرنا من اشتمال كل منهما بنص الآخر ولان وقوعهما في كلام متكلم واحد عاقل يشهد بان المراد منهما ليس شيئا واحدا للتناقض فلابد من حمل كل على معنى غير الآخر وليس هذا الا ما ذكره من حمل عدم الجواز على عذرة ماكول اللحم بعد بطلان حمل النهي على الكراهة او على بلاد لا ينتفع به كما عن المجلسي وحمل خبر المنع على التقية لكونه مذهب اكثر العامة كما ذكرنا سابقا مفصلا على ما ذكرنا ظهر وجه بطلان ما ذكره بعض المشايخ بعد ذكر الاستدلال بذيل خبر سماعة بما هذا لفظه وفيه ايضا نظر لان الجمع بحمل صدره على النجس وحمل ذيله على الطاهر انما يفيد في سقوطه لا لدلالته على جواز بيع العذرة النجسة من جهة فوات ظهوره ولا يفيد الاستدلال به على جواز بيع الطاهر لانه لا يجعله نصا ولا ظاهرا في ذلك والدليل لا يصير دليلا الا بالصراحة او الظهور انتهى وجه البطلان ان ما ذكرنا في بيان الجمع بين الخبرين من طرح ظاهر كل واحد بنص الآخر جار فيما نحن فيه بطريق اولى اذ رفع التنافي في كلام واحد متكلم واحد بهذا الجمع اولى من غيره فيصير نصا في جواز بيع الارواث الطاهرة ولا اقل من كونه ظاهرا ايضا فالى ان بطلان ما ذكرنا من الاحتمالات وعدم ظهوره في واحد من الاحتمالات المذكورة يوجب الظهور في هذا الاحتمال لعدم صحة التناقض في كلام متكلم واحد عاقل وخالف في ذلك المفيد في المقنعة فقال بعدم الجواز حيث قال وبيع العذرة والابوال كلها حرام الا ابوال الابل خاصة فانه لا بأس ببيعها وابو علي في المراسم حيث قال والتصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والابوال ببيع وغيره حرام الا ابوال الابل خاصة وسلار حيث نقل في المختلف بعد نقل كلام المفيد قال وهذا يعطي تحريم بيع عذرة الانسان وغيره قال وكذا قال سلار انتهى والعلامة في الارشاد وكذا نسب هذا القول الى الشيخ في النهاية العلامة في غير المختلف والسيد في مفتاح الكرامة الا ان هذا غير مستفاد من كلامه لانه قال فيه جميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف اجناسها من سائر انواع العذرة والابوال وغيرها الا ابوال الابل خاصة فانه لا بأس بشربها والاستشفاء بها عند الضرورة انتهى وصرح بعدم استفادة هذا من كلام الشيخ العلامة الطباطبائي حيث قال بعد نقل كلامه فليس في كلام الشيخ ما يقتضي المنع عن الطاهر منها لاختصاص الاستثناء بغيرها انتهى وهذا اشارة الى ان المراد بالارواث والابوال في هذه العبارة الارواث وابوال ما لا يؤكل لحمه واستثناء ابوال الابل منقطع والمستند لهم فيه منع الانتفاع بها نفعا ظاهرا معتدا به عند العقلاء ولانها محرمة للاستخباث والنصوص المستفيضة الدالة على تحريم الفرث من الذبيحة المحللة منها ما عن مجالس البرقي حرم من الذبيحة سبعة اشياء الى ان قال فاما ما يحرم فالدم والفرث والغدد والطحال والقضيب والانثيان والرحم الحديث وظاهر قوله تعالى نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين واذا حرم الروث حرم التكسب به لقوله عليه السلام ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وقوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها واخبار اخر مثل خبر التحف ودعائم الاسلام ولقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث لشموله له بعد ثبوت كونها خبائثا ولكن شيء من ذلك ليس قابلا لاسناد المنع اما الاول فلانه شبهة في مقابلة البداهة لوضوح حصول الانتفاع العظيم بها من جهة الحرق والتسميد وهذا نفع معتد به عند العقلاء ولذا يبذل العقلاء في ايران بروثها واما كرها لينه مثل الحمام يسمونه كبوتر خانه من جهة رق الطيور ويصرفون مصارف عظيمة في يأخذون الاجارة فيكل سنة من محل واحد انه من العين قرانا مع ذلك كيف يمكن القول بعدم وجود نفع معتد به عند العقلاء لها وكذا في الطيور واما الجواب عن الاخبار فنقول لا اشكال في ان الاية لا تدل على تحريم اكل الارواث الا ان ذلك لا يقتضي حرمة التكسب بها الا بضميمة ما ذكرنا من الاخبار الظاهرة في ملازمة الحرمة مع حرمة الثمن والتكسب به بزعم الخصم لكنه زعم فاسد لان المراد من حرمة البيع اذا كان الشيء محرما ليس الا ان اهمه اذا حرم الغاية المطلوبة من شيء حرم ثمنه ولم يجز هذا البيع لفقد الفائدة المقصودة منه لا عبرة بغيرها من المنافع الغير المطلوبة منه لان في هذه الصورة يكون بذل المال في مقابله اكلا للمال بالباطل ثم ان تحريم الغاية المطلوبة يقع على وجهين احدهما ان يقع التصريح بتحريمها بخصوصها والثاني ان يكون التحريم على وجه مطلق الا انه يشملها المنافع المطلوبة مثل الاكل في الماكول واللبس في الملبوس والاستعمال فيما يكون للاستعمال لانها المنافع المطلوبة منها فاذا كان المحرم شيئا هو الاكل مثل اللحوم والشحوم وكان المنفعة المقصودة منه مثل المثالين يكون بيع هذا الشيء حراما واذا كان حرمة الاكل فيما لم يكن الاكل من المنفعة المقصودة فيه مثل الطين لم يكن بيعه حراما وان كان منفعة الغير المقصودة حراما وما نحن فيه كذلك لان منفعته المقصودة هو الاحراق والتسميد وهما ليسا بمحرمين حتى يكون سببا لحرمة البيع وما كان غير مقصود منه مثل الاكل وان كان حراما الا انه ليس سببا لحرمة البيع قال العلامة الطباطبائي اشارة الى ما حققناه ما هذا لفظه قلنا تحريم الاكل انما يقتضي تحريم التكسب لو كان الشيء ماكولا مقصودا منه الاكل كاللحوم

والنهي

والشحوم ونحوها والارواث ثبت كل ذا المنافع المقصودة منها شيء آخر غير الاكل ولذي لك بحرمة والمحرم فيها هو الاكل غير مقصود ومعنى قوله
اذا حرم شيئا حرم ثمنه انه اذا حرم المنفعة المطلوبة من شيء بقرينة مقابلته لقوله تعالى يحل لهم الطيبات واقتضاه لقوله ويرد على الاول بعض قوله تعالى ويحرم
عليهم الخبائث ان المراد بقرينة مقابلته لقوله تعالى يحل لهم الطيبات الاكل لا مطلق الانتفاع انتهى ولا يخفى ان هذا مبني على كون تخصيص المقدر في طرف الحلال
الطيبات الاكل بخصوصه لا غير لكنه لا يخلو عن خفاء وغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه ان الطيب حقيقة في معنى اللذة واللذة حقيقة فيما يوجد في المأكول
والمشروب من ملائمة الطبع فالمطلوب موقوف على مقدمتين لا بد من اثباتهما الاولى كون الطيب بمعنى اللذة ويدل عليها ما ذكره في القاموس بقوله طاب
طابا وطيبا وطيبة وتطيابا لذ انتهى الثانية كون اللذة حقيقة فيما يوجد في المأكول والمشروب من ملائمة الطبع ويدل عليها ما في مجمع البحرين عن
ابن الاعرابي من ان اللذة الاكل والشرب بنعمة وكفاية انتهى فاذا كان الطيب عبارة عن المأكول اللذيذ تعين تقدير الاكل فيتعين تقديره في مقابله
وهو قوله تعالى يحرم عليهم الخبائث ويؤيده ما عن ابن الاعرابي انه حكي في ترجمة القاموس عن الزمخشري انه فسر اللذة بما معناه الطعم المعجب وصرح المترجم
في تفسير اللذيذ بانه عبارة عن الشيء المعجب طعمه وان الطعم المعجب ليس عبارة عن مفهوم الحلاوة وان اللذة عام والحلاوة خاص وذكر ان اللذة
ترادف لفظ مزه بالفارسية وان الحلاوة مرادف لفظ شيرين وان الطعم اعم من اللذة فهو بالفارسية مرادف لفظ چاشني انتهى فان قلت ان
كان معنى الطيب اللذيذ فقط وكان معنى اللذة ما يوجد في المأكول والمشروب من ملائمة الطبع فلا يصح معنى قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله
وهدوا الى الطيب من القول لعدم هذا المعنى فيهما قلت ان الله تعالى اراد تشبيه المعقول بالمحسوس كما في وصف اللفظ بالعذوبة والحلاوة فيكون
استعماله فيهما كان ذلك مجازا وقد شاع التجوز بالطيب في غير المطعوم ولا يمنع ذلك من حمل اللفظ على معناه الحقيقي ما لم تقم قرينة صارفة
ويشهد لهذا قول الامام الرازي في تفسيره الكبير بعد نقل القول عن بعض في معنى الطيب في هذه الآية بان المراد بالطيبات الاشياء التي حكم الله
بحلها ورده بوجهين الاول ان على هذا التقدير تصير الآية ويحل لهم المحللات وهذا محض التكرير والثاني ان على هذا التقدير تخرج الآية عن
الفائدة لانا لا ندري ان الاشياء التي احلها الله ما هي وكم هي ما هذا اللفظ بل الواجب ان يكون المراد من الطيبات الاشياء المستطابة بحسب
الطبع فذلك لان تناولها يفيد اللذة والاصل في المنافع الحل فكانت هذه الآية دالة على ان الاصل في كل ما تستطيبه النفس ويستلذه الطبع الحل
الا لدليل انتهى وقال في الخبيث كل ما يستخبثه الطبع وتستقذره النفس كان تناوله سببا للالم والاصل في المضار الحرمة فكان مقتضاه ان
كل ما يستخبثه الطبع فالاصل فيه الحرمة الا لدليل انتهى هذا غاية ما يمكن ان يقال في اثبات المقدمتين الا ان الحق خلافه بمعنى عدم ثبوت شيء من
المقدمتين بما ذكر اما المقدمة الاولى وهو كون الطيب حقيقة في اللذيذ فلان مما ذكره في القاموس بعد ذكر المنقول من عبارته قوله والطيب
الحلال من جملة معاني الطيب وهو غير مختص بالمأكولات والمشروبات لان الحلال كما يكون في المأكولات يكون في غيره من الاعيان الخارجية غير
المأكولات كالمساكن والبساتين بل الحق فلا يختص بالمستلذ فتأمل وكذا ما ذكره في الصحاح ولا مخالف لقوله الطيب خلاف الخبيث في قال في
تفسير الخبيث ضد الطيب لان الخبيث ليس مختصا بما لا يلائم الطبع من المأكولات بل يشمل المأكول وغيره ولذا يوصف به الرجل ويقال رجل خبيث
ويصدق على جميع النجاسات والكثافات وكذا ما ذكره في كنز العرفان حيث قال في كتاب المطاعم والمشارب ما هذه صورته الطيب يقال لمعان الاول
ما هو مستلذ الثاني ما احله الله الثالث ما كان طاهرا الرابع ما خلا عن الاذى في النفس والبدن انتهى فثبت بذلك عدم اختصاص الطيب باللذيذ
فتأمل واما المقدمة الثانية وهو انه على فرض كون الطيب حقيقة في اللذيذ فلا نسلم ان اللذة حقيقة فيما يوجد في المأكول والمشروب من ملائمة الطبع
لما ذكره في القاموس في معناه حيث قال واللذة نقيض الالم ج لذات اذ لا يختص الالم بكل ما لا يلائم الطبع في المأكولات حتى يكون نقيضه هو
اللذة ما يلائم الطبع في المأكولات ومثله قال في الصحاح واما ما ذكره في كنز العرفان بعد ذكر الاربعة بقوله وهو يعني الطيب حقيقة في الاول
فهو اجتهاد منه فلا عبرة به وكذا صرح بعدم اختصاص الطيب بالمستلذ من الطعام الرازي في تفسيره الكبير في قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده والطيبات من الرزق حيث قال ويدخل تحت الطيبات من الرزق كل ما يستلذ ويشتهى من انواع المأكولات والمشروبات ويدخل ايضا تحته
التمتع بالنساء وبالطيب انتهى مع ان فهم المعنى من الآيات يتوقف غالبا على التفسير والتفسير مختلف في معناه قال في مجمع البيان بعد ذكر الآية
معناه يبيح لهم المستلذات الحسنة ويحرم عليهم القبائح وما تعافه الانفس وقيل يحل لهم ما اكتسبوه من وجه طيب ويحرم عليهم ما اكتسبوه من وجه
خبيث وقيل يحل لهم ما حرم عليهم رهبانهم واحبارهم وما كان يحرمه اهل الجاهلية من البحائر والسوائب وغيرها ويحرم عليهم الميتة والدم

ولحم الخنزير وما ذكر معها انتهى وقال ابو السعود في تفسيره الطيبات التي حرمت عليهم بشؤم ظلمهم ويحرم عليهم الخبائث كالدم ولحم الخنزير والربا
والرشوة انتهى وظهر مما ذكرنا انه لا وجه لتعين تقدير الاكل بالنسبة الى الطيبات في الآية وتعين تقدير الاكل بالنسبة الى الطيبات بسبب استفادته
من وقوع التصريح بالفعل المضاف الى الطيبات الذي تعلق به الحل في آيات متعددة منها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم
واشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون ومنها قوله تعالى في سورة طه كلوا من طيبات ما رزقناكم ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي غير صحيح كما توهمه بعض لعدم
الملازمة بين التصريح بالاكل في الآيات ولزوم تقديره في غير المصرح به منها لعدم وضع الطيب للاعم من اللذة المعهودة في المأكول والمشروب وحاصلها
الى ان صحة التمسك بالآية موقوفة على مسلمية معاني مفردات كلماتها والاتفاق على معنى المراد منها والاختلاف في المقامين كما عرفت يخرجها عن
التمسك بها كما ان احتمال العهد بل معلوميته كذلك كما في معنى الاصر الموضوع عنهم بقوله ويضع عنهم اصرهم وكذلك الخبيث والطيب في قوله تعالى في
سورة آل عمران ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب المعلوم كونهما معهودين معلومين في زمان الخطاب ولذا اختلف
المفسرون في معناه حيث قال في مجمع البيان بعد ذكر الآية اي الكافر من المؤمن عن قتادة والسدي وقيل حتى يميز المنافق من المخلص يوم احد على ما مضى
شرحه عن مجاهد وابن اسحق وابن جريج وقيل معناه هو خطاب للمؤمنين في تقديره ما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما انتم عليه من التباس المؤمن
بالمنافق انتهى يوجب سقوطها عن قابلية الاستدلال بها والاستناد اليها فتأمل **قوله** ره يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف بل عن النهاية وشرح الارشاد
لفخر الدين والتنقيح الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار السابقة **اقول** المراد بالدم الذي حكم بعدم جواز بيعه انما هو الدم النجس بقرينة قوله ره
واما الدم الطاهر الخ وح نقول لا اشكال ولا خلاف في عدم جواز المعاوضة على الدم اذا كان نجسا والمستند فيه امور الاول الاجماع بكلا قسميه
نقله الشيخ في النهاية حيث قال بيع الدم وشراؤه حرام اجماعا لنجاسته وعدم الانتفاع به وكذا العلامة في نهايته وفي شرح الارشاد وصاحب التنقيح
صاحب الجنة فيه بعد ذكر كلام الشهيد يحرم بيع الميتة والدم وتحريم الاكتساب بها معلوم من الكتاب والسنة والاجماع بقسميه هذا ممن ادعى الاجماع على حكم
المسألة بالخصوص ويشمله الاجماعات العامة مثل ما عن العلامة في التذكرة حيث قال الشرط في المعقود عليه الطهارة الاصلية فلو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير
لم يصح اجماعا وقال العلامة الطباطبائي المعروف من مذهب علمائنا تحريم التكسب بالاعيان النجسة الثاني الآيات مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة
والدم ولحم الخنزير ووجه التمسك بها اما ما ذكره العلامة في المنتهى والتذكرة من ان التحريم المتعلق بالاعيان يعم جهات الانتفاع وبهذا يشير الاردبيلي في شرح
الارشاد حيث قال بعد ذكر الآية وتحريم الاعيان يستلزم تحريم وجوه الاستمتاع واما ثبوت تحريم البيع بها بضميمة قوله ع ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه
والصحيح هو الثاني اذ الظاهر اختصاص الحرمة بالمنافع المقصودة منها كالاكل والشرب لا جميع الانتفاعات كما صرح بهذا العلامة الطباطبائي حيث قال بعد نقل وجه التمسك
ولكن يمكن منعه اذ الظاهر اختصاصه بالمنافع المقصودة منها كالاكل والشرب وقد اشار اليه صاحب الجواهر حيث قال بعد نقل الآية ووجه التمسك بها وان كان
فيها ما فيه ومثل قوله تعالى والرجز فاهجر قال الجوهري الرجز القذر مثل الرجس وفي القاموس الرجز القذر وفي تفسير علي بن ابراهيم الرجز الخبيث والمحكوم
بنجاسته شرعا خبيث قذر فيجب هجره بمقتضى الامر ومعلوم ان التصرف بالتجارة والبيع والشرى خلاف الهجر المأمور به فيكون محرما الثالث الاخبار
النبوية منها قوله ص في حديث ابن عباس ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وقوله ص قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها الرابع اخبار الائمة
الواردة عن الائمة ع وهو على صنفين احدهما الاخبار العامة مثل خبر جعفر بن محمد ع انه قال الحلال من البيوع كلما هو حلال من المأكول والمشروب وغير
ذلك مما هو قوام للناس ويباح لهم الانتفاع به وما كان محرما اصله منهيا عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه ومثل قول ابي عبد الله ع عن النبي ص قال ان الذي حرم
شربها حرم ثمنها وهذه الرواية مذكورة عنه ع بطريق ابراهيم بن هاشم وبطريق ابي بصير وثانيهما الاخبار الخاصة المذكورة فيه الدم بخصوصه منها خبر تحف
العقول حيث قال اما وجوه الحرام من البيع كل شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربوا او بيع الميتة او الدم ومنها ما في الفقه المنسوب الى مولانا
الرضا ع قال في بيان المحرمات من البيع وكل امر يكون فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه بوجه الفساد مثل الميتة والدم
ومنها ما رواه القاضي نعمان في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عن علي عليهم السلام ان رسول الله نهى عن بيع الاحرار وعن بيع الميتة والدم الخ
هذا مضافا الى اعتبار المملوكية والنفع المعتد به عند العقلاء في المبيع فلا يصح البيع مع فقدهما في المبيع وعدم الانتفاع من الدم بعد حرمة شربه ومن غيرهما
عنده والانتفاع بالصبغ على فرض التسليم نادر لا يوجب البيع الدليل على عدمهما ولكنه بعد حكم العرف به والاجماع عليه عدم ضمان متلفه فتأمل واما ما توهمه
بعض من جواز البيع لحصول الانتفاع به في الصبغ مع اوله الى حالة يقبل معها التطهير فيكون مثل الانتفاع بالمتنجسة القابلة للتطهير ففاسد لحرمة بيع الاعيان

النجس مطلقا الا ما استثنى وان كانت قابلة للتطهير وفرض لها نفع لاطلاق الادلة العامة والخاصة بما نحن فيه ولو فرض صحة بيع ما يقبل التطهير منها بغير الاستحالة كما قال في الجواهر فلا يمكن ان يقال به في الدم لان عين الدم ليس قابلا للتطهير وانما القابل له الثياب المصبوغ به ولبس الثياب الا من التنجس الا من النجاسات ما الباقي ليس الا لون الدم لا نفسه الا ان يقتضي ان يكون الثياب باقية على النجاسة وعلى فرض صحة البيع بقبول التطهير بعضه فلابد ان يكون النفع معتدا به عند العقلاء ويكون شايعا لا نادرا وبالجملة فالمعتبر كون المبيع ذات منفعة معتد بها عند العقلاء والمنافع النادرة لا عبرة بها **قوله ره** واما الدم الطاهر اذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ لو قلنا بجوازه ففيه وجهان اقواهما الجواز لانها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محللة **اقول** اورد عليه اولا بان تقييد الصبغ بقوله لو قلنا بجوازه لا وجه له اذ ليس جوازه مما للريب فيه مجال اذ بعد فرض الطهارة ليس داخلا تحت عموم النهي عن التقلب بالنجس فليس هنا الا عموم ما يدل على المنع فالصبغ به داخل تحت اصالة الاباحة وثانيا بانه من الخبائث وهي محرمة بنص الكتاب فاذا كان حراما لا يجوز بيعه بضميمة قوله ع ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه فان قلت انه ليس من الخبائث واستكراه النفس يكون بسبب نهي الشارع وليس مستكرها عند النفوس فلا يكون حراما قلت كونه خبيثا ليس بسبب نهي الشارع ولذا نرى من لا يبالي بالمحرمات لا يشرب الدم مع انه لو لم يكن خبيثا يكون حراما باخبار خاصة كثيرة مذكورة في بيان المحرمات من الذبيحة منها خبر ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن ع حرم من الشاة سبعة اشياء الدم والخصيتان الخ ومنها خبر محمد بن جمهور المروي عن المحاسن عن ابي عبد الله ع يحرم من الذبيحة عشرة اشياء واحل من الميتة عشرة اشياء فاما الذي يحرم من الذبيحة فالدم والعرق الخ لا يقال قد سبق ان معنى الخبر انه اذا حرم المطلوب من شيء حرم ثمنه فحرمة الاكل فيما يطلب منه الاكل يحرم ثمنه والدم ليس كذلك لان المنفعة المقصودة منه ليست الاكل والشرب المحرمين لانا نقول المنفعة المقصودة منه لو فرضت فما هي الا الاكل والشرب الا ان هنا ليس مقصودا منه عرفا وليس هذا من قبيل الارواث والطين وثالثا بان هذه المنفعة نادرة ولا عبرة بالمنافع النادرة في صحة البيع بالاجماع ورابعا على فرض كونه منفعة غير نادرة لا بد ان يكون المبيع قابلا للملكية والتمول والدم ليس قابلا للملكية والتمول في العرف الا لتحقق فيه الغصب والسرقة والضمان وغيرها مما كان من متعلقات الملكية ومعلوم ان من اتلف على غيره دم شاة او حمار او بعير لم يكن غاصبا ولا ظالما ولم يتوجه عليه الضمان فيما ذكرنا ظهر ان تعليل المصنف للجواز بانها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محللة لا وجه له لان مجرد كون العين طاهرة ذات منفعة محللة ليس سببا لجواز البيع كما ذكرنا مع ان التمسك بهذا التعليل في مقابل عموم ما حرم بيع الدم وكونه من الخبائث وغيره كما ذكرنا اشبه شيء بالتمسك بالاصل في مقابل الدليل فتدبر وما ذكر من الجواب عن الاول بان المفروض انا صار من قبيل اكل التفاح ونحوه بحيث انه لا شك في جوازه من الخلاف في ان مقتضى الاصل هو الاباحة او الحظر وهذا كاف في وجه صحة التقييد بقوله لو قلنا بجوازه تبعد عن ظاهر العبارة بل ضعيف لا يلايم سوق كلامه وكيف كان فالحق هو عدم جواز البيع لما ذكرنا من الوجوه واطلاق قوله ع في عوالي اللئالي في نهي امير المؤمنين ع عن بيع الدم الشامل للنجس والطاهر منه بل قد وقع النهي فيها من خصوص بيع الدم الطاهر وهو الطحال الذي يتوهم كونه دما وذلك انه ع مر بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة اشياء من الشاة الدم والغدد واذان الفؤاد والطحال والنخاع والخصية والقضيب فقال له بعض القصابين يا امير المؤمنين ما الطحال والكبد الا سواء فقال كذبت يا لكع ايتني بتورين من ماء ابنبئك بخلاف ما بينهما فاتى بكبد وطحال وتورين من ماء فقال شقوا الكبد من وسطه ثم امر فرسبا جميعا في الماء فابيضت الكبد لم ينقص منها شيء ولم يبيض الطحال وخرج ما فيه كله وصار دما كله وبقي جلد وعروق فقال ع له هذا خلاف ما بينهما هذا لحم وهذا دم واطلاق قوله تعالى والرجز فاهجر بناء على ما فسره علي بن ابرهيم حيث قال الرجز الخبيث ابعد بعلومية انه من الخبائث فلذا صرح العلامة في التذكرة بعدم جواز بيعه لا ستخباثه حيث قال والدم كله نجس فلا يصح بيعه وكذا ما ليس بنجس منه كدم غير ذي النفس السائلة لاستخباثه انتهى واطلاق ما نقل عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عن علي عليهم السلام ان رسول الله ص نهى عن بيع الاحرار وعن بيع الميتة والدم الخ **قوله ره** لا اشكال في حرمة بيع المني لنجاسته وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ولو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري لان الولد نماء الام في الحيوانات عرفا وللاب في الانسان شرعا لكن الظاهر ان حكمهم بتبعية الام متفرع على عدم تملك المني والا كان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع فالمتعين التعليل بالنجاسة لكن قد منع بعض من استشكل اذا دخل من الباطن الى الباطن **اقول** المني على ما يستفاد من كتب اللغة هو الماء الغليظ الذي يكون منه الولد سواء اخرج من راس الذكر ام لا قال في القاموس المني كغني ماء الرجل والمرأة ج مني كعلي ومناه مناء مني ومني بمعنى استمنى طلب خروجه كذا في الصحاح وفي المجمع المني والمذي

في حرمة بيع الدم الطاهر [margin note, uncertain reading]

الذي يكون منه الولد كذا في العرف والشرع وربما يتوهم اختصاصه بما يخرج فقبل الخروج لا يسمى منيا بل ربما يظهر ذلك مما ذكره بعض المشايخ بقوله ان المني ما خرج من مخرجه الاصلي وهو راس الذكر ولا يسمى ماء الفحل قبل خروجه منه منيا لانه ماخوذ من الاراقة ولا يقال الاراقة الا بخروجه من المخرج قال في المصباح وسمي المني لانه يمنى به من الدماء اي يراق الى ان قال والمني معروف فالمني الرجل انما يراق منه انتهى وهو غير صحيح اما اولا فلانه معارض بقول جماعة من اللغويين كما ذكرنا وصرح في القاموس بان امنى ومنى ايضا بمعنى ونسب المجمع هذا المعنى الى القيل المشعر بالضعف حيث قال في تفسير من نطفة اذا تمنى وقيل من المني يقال امنى الرجل يمني اذا انزل المني ولان قوله ماخوذ من الاراقة اجتهاد منه ولا عبرة باجتهاده اولا ان المني كما قال به اهل المعرفة والحكماء ليس مثل البول والغائط له محل مخصوص يجتمع فيه فيخرج من هذا المكان بل مثل السم الذي عند لسع العقرب او غيره يخرج من العروق دفعة ويخرج عند المقاربة بروح فالاراقة باعتبار اراقته من المحل وان لم يخرج من الحشفة ولذا صرحوا بانه اذا كان سببا للغسل خروجه من الحشفة الا حركته من المحل فلا يصح ما ذكره من ان المني لا يصدق الا على ما خرج من الذكر باعتبار خروجه من العروق ليس لصدق المني بل التحقق في الخارج موضوعا اذ قبل قذف العروق واخراجها للمادة المنوية من نفسها ليس هنا شيء موجود متصور يحقق يصدق عليه المني وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف في نجاسته من كل حيوان ذي نفس سائلة والدليل عليه الاجماع المحصل والمنقول وقول الشافعي في القديم وفي الجديد بان مني الادمي طاهر نظرا الى انصراف اطلاقات الاخبار الواردة في نجاسة المني الى مني غير الانسان ليس له الا الاطلاق وما قيل الاتباع والقطع بارادة المطلق منها مع ان العلامة في التذكرة وصاحب كشف اللثام فيه صرحا بالعموم قال في التذكرة المني من كل حيوان ذي نفس سائلة ادميا كان او غيره نجس عند علمائنا اجمع انتهى فاذا ثبت النجاسة فنقول لا اشكال في حرمة بيعه لما ذكرنا من الاجماع المحصل والمنقول على اعتبار الطهارة في المبيع الثمن وعموم الاخبار المتقدمة مثل قوله ع ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وما حرم ثمنه فسلم لانه نجس وكل نجس محرم وخبر التحف الذي نهى فيه عن التقلب في النجس ومعلوم ان البيع تقلب فلا يجوز وخبر جعفر بن محمد ع انه قال الحلال من البيوع كلما هو حلال من الماكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس ويباح لهم الانتفاع به وما كان محرما اصله منهيا عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه ولقوله تعالى والرجز فاهجر بناء على تفسير علي بن ابرهيم الرجز بالخبيث ومعلوم ان المني خبيث والبيع نوع من الهجر لاستلزامه التصرف ولان المبيع لا بد من ان يكون له نفع معتد به عند العقلاء ولا اشكال في ان المني اذا كان في خارج الرحم ليس له نفع اصلا ولان المبيع لا بد ان يكون قابلا للملكية ولا اشكال في ان المني ليس قابلا للملكية ولذا لا يتحقق فيه الغصب والسرقة ولا يضمن متلفه ما لا ويظهر ما ذكرنا بالرجوع الى كلمات العلماء في محالها وكذا لا يصح بيعه اذا وقع في الرحم كما قال به المصنف للنجاسة لعدم الفرق بين كونه في الخارج او في الرحم خبيث فيهما واما ترتب حكم النجاسة اعني الاجتناب عنه الموقوف على خروجه عن الباطن فانما هو لعدم حصول الملاقاة التي هي شرط تنجس ما لاقاه ما دام في الباطن فهذا لا يخرجه عن كونه نجسا كما اذا وضع الدم في قارورة مسدودة الراس لم يجز بيعه فيه مع ان حكم النجاسة وهو الاجتناب لا يترتب عليه فلا فتدبر وكذا ما نحن فيه لان كونه في البطون لا يخرجه من النجاسة فيشمله عموم ادلة عدم جواز بيع النجس فلا يصح القول بعدم النجاسة اذا لم يظهر وهو لصاحب مفتاح الكرامة حيث قال قلت ليت شعري ليست نجسة ما لم تظهر الى الخارج لفرض عدم ملاقاته الظاهر فتدبر ولا يبعد ان يكون وجه التامل هو ما ذكرنا هذا مضافا الى ان المعتبر في البيع ان يكون ذا منفعة للمشتري ولا منفعة للمشتري في شراء المني لان الولد نماء الام في الحيوانات سواء كان المني مشترى ام لا وليس المني مثل الحب اذا نبت في ارض الغير لان النماء تابع للحب اجماعا خلافا للشيخ في خلاف ومبسوطه وابن حمزة في الوسيلة الزرع والفرخ للغاصب الحب والبيض اذا زرع الحب وافرخ البيض فجعلا الزرع والفرخ للغاصب وعليه قيمة الحب والبيض محتجا بان العين المغصوبة قد تلفت فلا يلزم الغاصب سوى قيمتها او مثلها بل عنه في الخلاف ان من يقول بكون الفرخ عين البيض وكون الزرع عين الحب فقد كابر فانا المعلوم خلافه وفي الدروس انه فتوى من سبق على الشيخ وانه للمغصوب منه بل عن الناصريات نفي الخلاف فيه بل عنها وعن السرائر الاجماع عليه قال في الجواهر فهو المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة واصول المذهب وقواعده تقتضيه لاستصحاب الملك فيهما وان تغيرت الصورة التي هي ليست عنوان الملكية ولذا لا اشكال في بقائهما على الملك لو فرض بقاؤهما الى ذلك من دون غصب انتهى كما ان الاول اجماعي ايضا قال في جامع المقاصد لو غصب فحلا فانزاه على الانثى فالولد لصاحبها وان كانت للغاصب لان الولد نماء والظاهر ان هذا الحكم مجمع عليه انتهى وفي المسالك وغيره نفي الخلاف فيه وقال في الجواهر بل يمكن تحصيل القطع به من السيرة المستمرة في سائر الاعصار والامصار على تبعية الولد في غير الانسان للانثى من غير فرق بين الغاصب وغيره انتهى والحق ما ذكره والاجماع المحصل دليل المسئلة وهو الفارق والا لم يكن فرق في تبعيته بين نماء الحب وبين نماء الحيوان مما اجمع على انه تابع للحب ولذا قال في الجواهر فما عن بعض الناس من ان الولد من الفحل لا يكاد يوجد له الفرق

في بيع ... من كل حيوان [margin note, uncertain reading]

بذينه بين الحب اذا نبت في ارض الغير في غير محله انتهى ولا يخفى عليك ان تعليل تبعية الولد نماء الام انما يتم في صورة شراء صاحب الانثى التي وقع المني في رحمها لان الولد نماء الام في الحيوان ... لا يبقى في المشتري منه حتى يصح نقله اليه واما اذا اراد شراءهما غير صاحب الانثى التي وقع المني في رحمها فلم يجر هذا التعليل لانه بعد النماء على عدم تملك المني كما اشار اليه المصنف حيث قال لكن الظاهر ان حكمهم بتبعية الام متفرع على عدم تملك المني والا لكان بمنزلة الحب المملوك يتبعه الزرع وعلى هذا فالتعليل بالنجاسة ليشمل الصورتين اولى وما قيل في وجه الفرق كما نقله في الجواهر من ان النطفة لا قيمة لها وليست مملوكة بعد انفصالها ولا واجبة الرد الى مالك الفحل والنشو والنماء من الانثى ولا كذلك الحب فانه مملوك له قيمة ويجب رده وان كان فيه ما فيه انتهى فيه ان الفارق هو الاجماع والا فهذه المطالب اعتبارات لا عبرة بها بل يمكن القول بمثله في الزرع لان النشو والنماء من الارض لا البذر الا انه يعد في مثل المني فتدبر **قوله** وقد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب الفحل وهو ماؤه قبل الاستقرار في الرحم كما ان الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار كما في جامع المقاصد وغيره وعلل في الغنية بطلان بيع ما في اصلاب الفحول بالجهالة وعدم القدرة على التسليم ... قبل التكلم في هذه المسئلة لا بد من التكلم في معنى عسيب الفحل فنقول قال الخليل بن احمد النحوي في كتاب عين اللغة العسب طوي الفرس الى ان قال وقال ابو ليلى العسب ماء الفحل فرسا كان او بعيرا يقال قطع الله عسيبه اي مائه قال في الصحاح والعسب الكراء الذي يؤخذ على ضراب الفحل ونهي عن عسب الفحل تقول عسب فحله يعسبه اي اكراه وعسب الفحل ايضا ضرابه يقال انه لماؤه وقال في القاموس العسب ضراب الفحل او ماؤه او نسله فالولد واعطاء الكراء على الضراب وقال في المجمع عسيب الفحل اجرة ضرابه ونهى عن عسب الفحل وعسيب الفحل ماؤه وانما اراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجهالة التي فيه من تعيين الحمل لانه قد تلقح وقد لا تلقح ولا بد في الاجارة من تعيينه انتهى وفي المصباح عسب الفحل الناقة عسبا من باب ضرب طرقها وعسبت الرجل عسبا اعطيته الكراء على الضراب ونهي عن عسب الفحل وهو على حذف مضاف والاصل عن كراء عسب الفحل وفي نهاية ابن الاثير انه نهى عن عسب الفحل اي لا يؤخذ له ضرابه كراء وايضا فنهى عن عسب الفحل عسب الفحل ماؤه فرسا كان او بعيرا او غيرهما وعسبه ايضا ضرابه ولم ينه عن واحد منهما وانما اراد النهي عن الكراء وفي فائق الزمخشري نهى النبي صلى الله عليه وآله عن عسب الفحل اي عن كرائه العسب الفرع يقال عسب الفحل الناقة يعسبها عسبا وقال في جامع المقاصد بعد نقل هذه العبارة من الزمخشري والفرق بينه وبين الملاقيح ان المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم والعسب قبل استقرارها والجراء اعم من كل منهما انتهى وكذا عن حواشي الشهيد هذا ما عثرنا عليه من كلمات اللغويين وكلها على خلاف كلام العلامة وجامع المقاصد اما مخالفتها لكلام العلامة في القواعد فهي حيث قال نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع حبل الحبلة وهو البيع بثمن مؤجل الى نتاج الناقة وعن المجر وهو بيع ما في الارحام وعن بيع عسيب الفحل وهو نطفته وعن بيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات والمضامين وهي ما في اصلاب الفحول انتهى وجه المخالفة ان العلامة فسر من النهي عن العسيب البيع وهم فهموا الاجرة والكراء واما المخالفة لجامع المقاصد فلانه فسر العسيب بالماء قبل استقرارها في الرحم في مقابل الملاقيح وهو الماء بعد استقرارها وكلماتهم مخالفة لتفسير كلمات اللغويين اما مخالفتها في العسيب فمن حيث تقييده الماء بالاستقرار في الرحم مع اطلاق في كلماتهم فلا معنى لهذا القيد واما مخالفتها مع تفسير الملاقيح فانهم فسروا الملاقيح بالاجنة وفي القاموس الملاقيح الامهات وما في بطونها من الاجنة او ما في ظهور الجمال الفحول وفي الصحاح الملاقيح ما في بطون النوق من الاجنة وفي المجمع في الخبر نهى عن الملاقيح والمضامين لانه غرر اراد بالملاقيح جمع ملقوح وهو الجنين انتهى وقد فسر الملاقيح بالنطفة بعد استقرارها في الرحم في مقابلة العسيب وهو الماء قبل الاستقرار في الرحم فظهر مخالفته لكلمات اهل اللغة بل التفسير الذي ذكره مخالف لكلمات العلماء ايضا فقد قال العلامة في التذكرة الملاقيح هي ما في بطون الامهات وقال الشيخ جعفر العرفي وعن بيع الملاقيح وهو بيع ما في بطون الامهات وفي بعض كتب الفقه واللغة الملاقيح الامهات ما في بطونها وما في ظهور الجمال وقال في مفتاح الكرامة بعد نقل قول العلامة والوجه في عدول المصنف عن ذلك يعني الكراء الى البيع لان استئجار الفحل للضراب ليس محرما عند علمائنا قاله في التذكرة ونهاية الاحكام وفي غصب السرائر والشرائع ان اجرة ضراب الفحل ليست محرمة عندنا وفي السرائر انه مذهب اهل البيت عليهم السلام وان ما في المبسوط من انه لا اجرة له لان النبي ص نهى عن كسب الفحل فهو حكاية مذهب المخالفين فلا يتوهم متوهم انه اعتقاده انتهى وتمام الكلام في باب الغصب انتهى وخالف اكثر العلماء العامة في حمل النهي في النبوي على البيع حتى يكون مستعملا في معناه الحقيقي وهو الحرمة بل حملوا على الاجرة فحملوه على الكراهة منهم صاحب المسند حيث قال يكره ضراب الفحل بان يؤاجر لذلك المرسل نهى رسول الله ص عن عسيب الفحل وهو اجرة الضراب وحمل على التنزيه للاجماع وتصحيح ابن عمار عن اجر التيس من قال لا كانت العرب تعاير به فلا بأس ورواية حنان المتقدمة وهو ما رواه حنان قال دخلنا على ابي عبد الله ع ومعنا فرقد الحجام فقال جعلت

فداك اني اعمل عملا وقد سألت عنه غير واحد فزعموا انه عمل مكروه فانا احب ان اسألك عنه فان كان مكروها انتهيت عنه الى ان قال وما هو قال حجام قال كل من كسبك يا ابن اخ وتصدق وحج منه وتزوج فان نبي الله ص قد احتجم واعطى الاجر ولو كان حراما ما اعطاه قال جعلني الله فداك ان لي تيسا اكريه فما تقول في كسبه قال فانه لك حلال والناس يكرهونه قال حنان قلت لاي شيء يكرهونه وهو حلال قال لتعيير الناس بعضهم بعضا انتهى وظاهر هذه الاخبار كراهة اخذ الاجرة مطلقا بجعل واجارة والتخصيص بالاجرة غير ظاهر انتهى ومنهم صاحب الجواهر حيث قال في باب الغصب على اجر الضراب عند اهل البيت كما في محكي السرائر بل فيه ما قال شيخنا في مبسوطه من ان اجرة الفحل لا تجب على الغاصب لان النبي ص نهى عن كسب الفحل فهو حكاية مذهب المخالفين فلا يتوهم متوهم انه اعتقاده ولكن مع ذلك في المتن وغيره قال الشيخ في المبسوط لا يضمن الاجرة انتهى وذكر مخالفته ابن الاثير في النهاية وقد تقدم كلام صاحب المفتاح نسبته الى علمائنا هذا ولكن يمكن ان يقال ان ما قاله العلامة في القواعد مبناه على ان يكون المراد بالعسيب الماء كما قال به وصرح بانه احد معانيه صاحب القاموس والخليل وصاحب الصحاح والمجمع وصاحب النهاية كلام منه في خصوص معنيه ولا منافاة بين التكلم في هذا البحث وكون المراد من النهي عن عسيب الفحل في بعض الاخبار كراهة الاجرة عليه بقرينة الاجماع على جوازه وكيف كان فنقول التحقيق حرمة بيع العسيب بمعنى الماء قبل الاستقرار في الرحم لما ذكرنا من انه شيء نجس ولا يجوز بيعه للاجماع والآية والاخبار العامة على حرمة بيع النجس وما رواه القاضي نعمان في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد ع عن ابيه عن ابائه عن علي ع ان رسول الله ص نهى عن بيع الاحرار وعن بيع الميتة والدم ولحم الخنزير والاصنام وعن عسيب الفحل وعن ثمن الخمر وعن بيع العذرة وقال هي ميتة انتهى وما رواه عبد الرحمن عن محمد بن علي عن الحسين بن علي عن ابيه ع في حديث ان رسول الله ص نهى عن خصال تسعة عن مهر البغي وعن عسيب الدابة يعني كسب الفحل وعن خاتم الذهب وعن ثمن الكلب الخ والخبر الثاني وان لم يكن صريحا في البيع لاحتمال الكراء الا ان نهيه عن البيع في الخبر الاول يكون شاهدا وقرينة على ان المراد به ايضا البيع مع ان الحمل على الكراء موجب لحمل النهي على الكراهة للاجماع على جوازه بخلاف ما اذا حمل على البيع فالثاني اولى ممن قال بالحمل على الكراهة في الخبر الثاني والاول فالخبر الاول صريح في جواز البيع ومن اورد على العلامة بان كلامه وهو الحمل على البيع مخالف للمشهور لانهم حملوا على الكراهة لم ينظروا بالخبر الاول والا فلا ما منه مع وجود الخبر الاول وممن اورد عليه السيد في مفتاح الكرامة في شرح القواعد بعد نقل هذه العبارة قال فقد انفقت على خلاف ما في الكتاب من جهتين الاولى انه فهم البيع وهم فهموا الاجرة والكراء انتهى ولان المعتبر في المبيع ان يكون معلوم المقدار والقيمة وان النطفة مجهولة من جهة من الجهات فلا يجوز بيعه صرح بما ذكرنا من عدم جواز البيع للجهالة العلامة في التذكرة وكذا حمل النهي عن البيع على الكراء حيث قال يحرم بيع عسيب الفحل وهو نطفته لانه غير متقوم ولا معلوم ولا مقدور عليه ولا نعلم فيه خلافا لان النبي ص نهى عنه بل يكون متمسكهم في البيع بالخبر الاول وتمسكهم بكراهة الاجارة بالخبر الثاني وهذا هو الجمع بين كلماتهم فمن تمسك بالنبوي لحرمة البيع يكون مراده به الخبر الاول ومن تمسك بالنبوي لكراهة الاجرة تمسك بالخبر الثاني ويشهد لهذا ان العلامة في التذكرة بعد قوله يحرم بيع عسيب الفحل تمسكا بالنبوي قال واما اجارة الفحل للضراب فعندنا مكروه وليست بمحرمة لانه نهى عن عسيب الفحل انتهى بل كلامه صريح فيه لانه في الاول بعد قوله يحرم بيع عسيب الفحل قال لان النبي ص نهى عنه يعني عن بيع عسيب الفحل لانه المرجع وقال في الاجارة نهى عن عسيب الفحل وهو الخبر الثاني ولان مراد اللغويين من اجرة ضرابه الثمن والقيمة فيرجع الى البيع كما احتمله في المفتاح هذا تمام الكلام فيما اردنا من عسيب الفحل ماؤه قبل الاستقرار في الرحم واما ان قلنا بان المراد به الاجرة والكراء على ضرابه كما قال في القاموس والصحاح والمجمع والمصباح من اللغويين فنقول بجواز اجارته مع الكراهة والمراد من صرح بالخلاف الا الشيخ في المبسوط متمسكا بالنهي عن النبي ص قال في التذكرة ونهاية الاحكام وغصب السرائر والشرائع ان اجرة ضراب الفحل ليس محرما عندنا وكذا قال به مالك وابو حنيفة والشافعي في اصح وجهيه واحمد واقتنا الشافعي وهو اضعف وجهيه ومالك الدليل عليه بعد الاجماع بكلا قسميه الاخبار الكثيرة قال في المسالك ضراب الفحل اي يكره التكسب به بان يؤاجره لذلك ومنع منه بعض العامة والنصوص مصرحة بجوازه انتهى ولانها منفعة مقصودة يحتاج اليها في كل وقت فلو لم يجز الاجارة فيها لتعذر تحصيلها بعقد وجوب البذل على المالك ولو دفع اليه صاحب الدابة على جهة الهدية او الكرامة فلا كراهة وصرح بهذا صاحب المسالك ولا بد من ضبطه بالمرة والمرات او بالمدة لان اجارة الشيء المجهول غير جائز اجماعا وما ذكره بعض في وجه بطلانها بانه شيء لا يقدر على تسليمه فاشبه اجارة الآبق ولانه متعلق باختيار الفحل وشهوته ولان المقصود هو الماء وهو مما لا يجوز افراده بالبيع غير صحيح للمنع من انتفاء القدرة والعقد يقع على الانزاء والماء تابع وتمام الكلام في محله وقول المصنف ره وعلل في الغنية

بطلان بيع ما في اصلاب الفحول بالجهالة لتردد كالعهدة على التسليم الخ لعل المراد هنا الابتداء بذكر اقسام الملح لانه لما ذكر حكم الاقسام الثلثة
بقي هذا القسم قال وعلل في الغنية الخ وبيان ان مثل هذه العلة تجري في العهدة ايضا كما ذكرنا ثم انه قال في الغنية والمذكور ما من الشرطين
نهي ابينا عن مثل الجهالة وهو نتاج النتاج عن بيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات وعن بيع المضامين وهو ما في اصلاب الفحول لا
ذلك مجهول غير مقدور على تسليمه انتهى ويكون هذا بيع المضامين لما ذكروا في معناه انه ما هو في اصلاب الفحول فيكون اخص من عسب
الفحل لان عسب الفحل هو الماء سواء كان في الاصلاب او ما خرج من المبدء قبل الانتقال كما قال في جامع المقاصد وبهذا صرح الشيخ
الكبير الشيخ جعفر في شرح القواعد حيث قال وظاهر الاكثر ان العسب يطلق على نفس الماء وعلى اعطاء الماء عليه على النسل والولد انتهى
ولا يخفى ان تعليل بطلان بيع ما في اصلاب الفحول بهذا التعليل بالنسبة كما يستفاد من كلام المصنف بل صرح بهذا التعليل العلامة
في ط الشرط الخامس من شروط العوضين قال لا يجوز بيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات ولا المضامين وهي ما في اصلاب الفحول
جمع ملقوح يقال لقحت الناقة والولد ملقوح الى ان قال ولا نعرف خلافا بين العلماء في فساد هذين البيعين للجهالة وعدم القدرة
على التسليم لان النبي ص نهى عن بيع الملاقيح والمضامين بلا خلاف فيه انتهى وكذا قال ابن الشيخ الكبير في شرح القواعد قال وعن بيع الملاقيح
وهو بيع ما في بطون الامهات وفي بعض كتب الفقه واللغة الامهات ما في بطونها وفي ظهور الجمال والمضامين وهو ما في
اصلاب الفحول والباعث على النهي هو الجهالة والغرر فيجري في كل عقد يفسد بالغرر لا لكونه بيع نجس في بعض الاقسام فيصح فيه
الصلح انتهى وعلل في المجمع الجهالة في عسب الفحل من جهة تعيين العمل حيث قال انما اراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجهالة
التي فيه من تعيين العمل ولانه قد يلقح وقد لا يلقح ولا بد في الاجارة من تعيينه انتهى واشار بهذا في المسالك حيث قال بعد القول بصحة
بيع ضراب الفحل وكراهته ولا بد من ضبطه بالمرة والمرات او بالمدة انتهى ولعل المصنف لم يعثر على ما ذكرنا حيث اسند التعليل الى الغنية
واقتصر عليه **قوله** يحرم المعاوضة على الميتة واجزائها التي تحلها الحيوة من ذي النفس السائلة على المعروف من مذهب الاصحاب وفي التذكرة كما عن
المنتهى والتنقيح الاجماع عليه وعن رهن الخلاف الاجماع على عدم ملكيتها الى ان قال وخصوص عد ثمن الميتة من السحت الخ **اقول** لا اشكال ولا خلاف
في ان الميتة من الحيوان ذي النفس السائلة نجس ولو كان ادميا وبعد الاجماع بقسميه تدل عليه الايات والاخبار الكثيرة الموجودة في الباب
من طرقنا وطرق اهل السنة فلا يحتاج الى التكلم فيه وكذا لا اشكال ولا خلاف في ان في حكم الميتة اجزاؤها سواء ابينت من حي او ميت اما
المنفصلة منها بعد الموت فيما عدا المستثنيات الاتية فهو واضح اذ دعوى اعتبار الانضمام في نجاستها مما يقطع العوام بفسادها فضلا عن الخواص
بالفتاوى والنصوص فلا يعلم وجه لتردد صاحب المدارك لولا الاجماع وهم حصر الدليل في الاستصحاب مع انه قد حكم بنجاسة اجزاء الكلب المنفصلة
بنفس دليل نجاسة الكلب واما الاجزاء المبانة من الحي فالظاهر ايضا عدم الخلاف في كونها ميتة او بحكم الميتة كما استظهره في الحدائق وحكى عن
المعالم وفي شرح المفاتيح انه اتفاق الفقهاء وان الظاهر كونه اجماعا وان عليه عمل الشيعة في الاعصار سواء كان من الادمي ام من غيره وفي المدارك
انه مقطوع به بين الاصحاب وعن الذخيرة ان المسئلة كانها اجماعية قال ولولا الاجماع لم يفد لها لضعف الادلة وتبع في ذلك شيخه في المدارك وعن
المنتهى ان كل ما ابين من الحي مما تحله الحيوة فهو ميت سواء كان من ادمي او من غيره ويدل عليه في غير الادمي الاخبار الواردة في باب الصيد ان
ما قطعته الحبالة فهو ميت اما ما لا تحله الحيوة كالصوف والشعر والوبر والظفر والعظم والقرن والسن والريش والحافر واشباه ذلك فالظاهر
عدم الخلاف في طهارتها كما عن كاشف اللثام وشرح المفاتيح والحدائق الا ان المحكي عن الشيخ تقييد الاربعة الاول بما اذا اخذ جزا لا قلعا
وهو ضعيف اذ لم يدل على عدم جواز الانتفاع بالمقلوع قبل الغسل والاخبار في هذا كثيرة وهو المستند بعد الاجماع منها حسنة حريز انه قال قال
الصادق عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي
وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وظاهر الامر بالغسل فيها النجاسة بوضع الاتصال بالميتة الا من نجس العين كالكلب والخنزير والكافر
بل لا حاجة الى ذكره لان الكلام فيما ينجس بالموت لا ما كان نجسا حال الحيوة ايضا وقال بعض من تاخر ان هذا القسم لا فرق في اجزائه بين ما كان مما
تحله الحيوة وبين ما كان مما لا تحله لان الميتة عبارة عن مجموع الحيوان دون خصوص شيء من الاجزاء فيجري حكم الميتة في النوعين كليهما فيصح في
النوع الثاني كالنوع الاول سواء كان كونه ميتة وكونه نجسا لان النوع الثاني من نجس العين نجس كالنوع الاول ويظهر اثر ذلك فيما لو كان للميتة

حكم خاص مثل بطلان الصلوة باستصحاب شيء منه بناء على خلاف النجس لان هذا مجرد فرض والا فليس عنوان الميتة على وجه الخصوصية مما له حكم
في الصلوة والذي له حكم انما هو اجزاء الحيوان الغير الماكول اللحم فان المصنف في الطهارة بعد ذكر عدم الحاجة الى الاستثناء ما هذا لفظه اجزاء نجس العين
نجس مما لا تحله الحيوة فان هذا الكلام منه ره على نهج ارسال المسلمات دليل على ان المراد من الميتة المحكوم بنجاستها خصوص ما تحله الحيوة لا مجموع
الحيوان بل قد يخيل ذكره بناء على ان بناء اجزاء الكلب واخويه نجس بالموت مضافا الى نجاسة العينية بناء على عروض النجاسة العينية لنجس
العين كالمتنجس ولا ينجس بما لا تحله الحيوة بل يكون على نجاستها الاولية فافهم انتهى فاذا عرفت ما تلونا عليك فنقول يدل على حرمة
بيع الميتة الاجماع المنقول على تحريم التكسب بالاعيان النجسة والميتة وبطلان التصرف فيهما بالبيع وغيره وان فرض لها نفع محلل مقصود للعقلاء
نقله العلامة بقوله يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية فلو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح اجماعا وحكي في المنتهى اجماع اهل العلم
كافة على تحريم بيع الميتة والخمر والخنزير وقال في المستند منها الميتة وحرمة بيعها وشرائها والتكسب بها اجماعي وكذا ادعى الاجماع على ذلك
في التنقيح وفي رهن الخلاف الاجماع على عدم ملكيتها وملكية جلدها وفي اجارته الاجماع على عدم صحة جعل جلدها اجرة وقال في المنتهى بعد ذكرها
والدم وتحريم الاكتساب بها معلوم من الكتاب والسنة والاجماع بقسميه انتهى وقوله تعالى والرجز فاهجر بناء على تفسير علي بن ابراهيم الرجز بالخبيث
والمحكوم بنجاسته خبيث شرعا فيجب هجره بمقتضى الامر ومعلوم ان التصرف بالتجارة والبيع والشراء خلاف الهجر وتمسك الاردبيلي في ايات
الاحكام بعد ما ذكر عدم الانتفاع بالميتة بالاجماع على حرمة بيع الميتة واستدل على تحريم الانتفاع بالميتة الطبرسي والبيضاوي والراوندي
في احله جميعه والمرتضى في ظاهر الانتصار والعلامة في التذكرة ونهاية الاحكام والمنتهى والمختلف وولده في شرح الارشاد وغيرهم بقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة قالوا لان التحريم المتعلق بالاعيان يعم جميع جهات الانتفاع لان التحريم لا يتعلق بالاعيان حقيقة فيتعين اقرب المجازات
وهو تحريم جميع وجوه الاستمتاعات والانتفاعات وحكاه في كنز العرفان عن قوم واحتمله المقدس الاردبيلي في ايات احكامه وقد جعل الشهرة
قرينة على ذلك والاصوليون ومنهم العلامة في النهاية والتهذيب والعلامة الطباطبائي وصاحب الجواهر والمصنف في المكاسب وغيرهم من
المتاخرين اختاروا تعلق التحريم بالمنفعة الشايعة المتبادرة وهي الاكل واضعفهم صاحب التنقيح وايده المقدس الاردبيلي في ايات احكامه بذكره الاكل
قبله وبعده وهو الحق واما ما ذكره صاحب المفتاح بعد نقل الخلاف في التمسك بما ذكرنا من الاية بقوله لكن الشهرة تدفع ذلك كله لانها تصلح قرينة
على ارادة خلاف المتبادر ولا مخالف في عدم جواز الانتفاع انتهى فغير صحيح لعدم حجيتها اولا وعدم جبرها للسند لا للدلالة الا اذا علم استناد
المشهور الى ذلك الخبر الضعيف ثانيا ولم يعلم فيما نحن فيه ان يكون مستندهم هذه الاية ويدل ايضا على حرمة بيعها الاخبار منها مثل خبر التحف حيث
قال فيه او شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربوا او بيع الميتة والدم الخ وكذا الفقه المنسوب الى الرضا ع حيث قال فيه وكل امر يكون
فيه الفساد مثل الميتة والدم الخ وعموم خبر دعائم الاسلام في حرمة كل ما كان محرما والاخبار الخاصة منها ما عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال
السحت ثمن الميتة وثمن الكلب الخ ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب وكذا علي بن ابراهيم في تفسيره ورواه الصدوق ايضا في الخصال بطريقه عن
عن السكوني ومنها ما عن محمد بن علي بن الحسين عليهما السلام قال قال اجر الزانية سحت الى ان قال وثمن الميتة سحت ومنها ما عن حماد بن عمرو وانس بن محمد
عن ابيه جميعا عن جعفر بن محمد عن ابائه في وصية النبي ص لعلي عليهما السلام قال يا علي ثمن الميتة سحت وثمن الكلب سحت الخ ومنها قوله ص في حديث جابر بن
عبد الله ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقيل يا رسول الله ارايت شحوم الميتة فانه يطلى بها ويدهن بها الجلود ويستصبح
بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شحومها جملوه ثم باعوه فاكلوا ثمنه ومنها ما في المنتهى وغيره انه ع نهى
عن ثمن الكلب وعسيب الفحل وقال حرمت التجارة في الخمر ولا ينتفعوا من الميتة بشيء وقال لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب انتهى ومنها ما في
التنقيح الى علي بن المغيرة انه لا ينتفع بشيء منها وغيرها من الاخبار هذا مضافا الى عدم جواز البيع لما ليس فيه المنفعة المحللة وقد علم اعتبار وجود المنفعة
المباحة في البيع وعلى فرض وجودها لا تكون لها منفعة معتد بها عند العقلاء حتى يصح بيعها **قوله** ره ثم انه قد يظهر من بعض ما ظهر منه الجواز مثل
رواية الصيقل الى ان قال ولذا قال في الكفاية والحدائق ان الحكم لا يخلو عن اشكال الخ **اقول** قد يحكى في شواذ الاخبار ما يوهم جواز بيع
الميتة والخمر والخنزير والعذرة نحو ما رواه الشيخ في الباب الاول من المكاسب عن ابي القاسم الصيقل انه كتبوا الى الرجل جعلنا الله فداك انا
قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما علاقتها من جلود الميتة من البغال والحمير الاهلية لا يجوز في اعمالنا

عنها فيحل لنا ثمنها وشرائها وبيعها ومسها بايدينا وثوبنا قال فيه ابتلاء نحن محتاجون اليه بل في هذه المسئلة ما سيدنا الضرورة
فكتب لا احل ثوبا للصلوة وما رواه في الوثقة سماعة عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال ان لم يمسه فهو افضل وما عن
رسالة الفقيه عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه فقال لا باس بان يجعل فيها ما شئت وتمسك بعض من تاخر للجواز بهذه
الاخبار مع اعتضادها بالاصل والعمومات مثل قوله تعالى واحل الله البيع وتجارة عن تراض وغيرهما ولا يخفى ان النجاسة وهي لا تصلح للمنع
الا ان هذا اجتهاد في مقابل النص ومن قال بجواز بيع النجاسات مثل الكاشاني والمحقق الاردبيلي في شرح القواعد كما ذكرنا يقولون فيما
لم يكن فيه نص بعدم جوازه اذا كان فيه واما الاخبار فمع قرب حملها على التقية وعدم قوتها معارضة بما دل على عدم الجواز لكثرتها وصحتها
موافقة الكتاب ومخالفة العامة والاجماعات المنقولة والاجماع المحصل لا يمكن الركون اليها وجعلها مستندا للحكم اما الاولى فقال في الرياض
بانها شاذة وقال في المصابيح انها مكاتبة ضعيفة السند بجهالة الراوي وقاصرة الدلالة لعدم التعرض في الجواب لحكم البيع صريحا فلا تصلح
لمعارضة النصوص الصريحة وقال في المستند انها ضعيفة الدلالة لانها ليست الا بالتقرير وحجيته انما هي اذا لم يكن هناك مانع من المنع والتقية
اقوى مانع سيما في المكاتبات انتهى واما الثانية فلمعارضتها بموثقة اخرى لسماعة عن اكل الجبن وتقليد السيف فيه الكيمخت والفرى قال لا باس
ما لم تعلم انه ميتة والترجيح للثانية لموافقة الاولى للعامة والثانية للكتاب واما الثالثة فمع انها شاذة جدا كما قال في المستند متروكة
عند اصحابنا طرا مخالفة للاجماعهم مع ان المنصف اذا نظر الى اخبار الائمة وكلمات العلماء والاجماعات يحصل له القطع بان المانع ليس الا نفس النجاسة
فلا يصح ما ذكره الشيخ الكبير في شرح القواعد من الجزم بجواز الانتفاع بالجهة التي لم يثبت تحريمها مستندا في ذلك الى ما هو غير مجد وبهذا
صرح الشيخ في الجواهر حيث قال فقد ظهر لك الوجه في فساد المعاملة وعدم ترتب الاثر لا الحرمة المحضة كما لا يخفى على من احاط بما ذكرناه فما
وقع من بعض الناس من الوسوسة في ذلك في غير محله بل ظهر ايضا ما في كلام الاستاد من الجزم بجواز الانتفاع بالجهة التي لم يثبت تحريمها مستندا
في ذلك الى ما هو غير مجد انتهى **قوله** ويمكن ان يقال ان مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا ولا في
ضمن السيف الى ان يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمدا للسيف وهو لا ينافي عدم جواز
معاوضته بالمال الخ **اقول** اراد بذلك تمييز الخبر عن الدلالة على المطلوب لكنه غير صحيح لوجوه منها ان حمل الرواية على السؤال عن بيع السيف
وبيعها وشرائها مع انه من المتداولات في صدر الاسلام بعيد كيف يخفى مثل هذا الامر الى زمان الائمة عليهم السلام ومنها ان هذا خلاف ظاهر سياقها
مقتصرا على بيانها فان الجلود هي التي يشترونها ثم يبيعونها والسيوف انما تعمل بعد شراء الجلود ومنها ان الضمير في مسها راجع الى الميتة وهو ينفي
السياق ان يكون الضمير في شرائها وبيعها ومسها كذلك فلا يلائم كون السؤال عن غير عمل السيوف ولو اغمضنا عن الظهور فلا مانع من الاحتمال
المسقط للاستدلال **قوله** مع ان الجواب لا ظهور فيه في الجواز الا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصا في المكاتبات المحتملة
للتقية الخ **اقول** حاصل المراد ان عدول الامام عن حكم شراء الميتة وبيعها الى بيان حكم الصلوة تقرير منه بجواز البيع والشراء ولا يعد
فيه الا من حيث اختلال شرط صحة الصلوة للمباشر لها وهو يحصل بجعل ثوب للصلوة فهذا وجه كون التقرير غير ظاهر في الرضا فلان التقرير
الصحيح لا يحصل الا بشرائط مقررة في الاصول مثل كونه قادرا على المنع وكون المنع مفيدا وغيرهما ولم يعلم حصول شيء منها في المكاتبة
قوله ولكن الانصاف انه اذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة كالاستقاء بها للبساتين والزرع اذا فرض عده مالا عرفا
فمجرد النجاسة لا تصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة بقول مطلق لان المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة
وان قلنا ان مقتضى الادلة حرمة الانتفاع بكل نجس فان هذا كلام اخر سيجيء ما فيه بعد ذكر حكم النجاسات لكنا نقول اذا قام الدليل الخاص على
جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فلا مانع من صحة بيعه لان ما دل من النص والاجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع الخ
اقول لا خلاف في عدم جواز الانتفاع بالميتة الا من الشيخ في النهاية والمحقق في الشرائع والنافع وتلميذه كاشف الرموز والعلامة في
الارشاد ومال اليه صاحب المنتهى للاصل وتبادر حرمة التناول من الاية الشريفة وفي السرائر انه مروي ولعله اشار الى ما رواه الصدوق عن
مولانا الصادق عليه السلام انه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها الماء واللبن والسمن ما ترى فيه فقال لا باس بان تجعل فيها ما شئت من ماء او لبن
او سمن وتتوضأ وتشرب لكن لا تصل فيها وقال اليه الاردبيلي حيث قال بعد ذكر قول العلامة يجوز الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلوة وتركه افضل

انتهى وذكر الروايتين الدالتين على الجواز وقال الروايتين مع مخالفتهما لغيرهما غير صحيحتين مضطربتان ويحمل بعضها على الانتفاع بجلدها
للاستقاء لغير المشروط بالطهارة كالصلوة وكان الشيخ ومن تابعه مثل المصنف هنا استندوا الى رواية اخرى غير هاتين ولكن ترك الاستقاء
افضل ولا يخفى ان كلامه هذا مشعر بان مستند الشيخ غير هاتين الروايتين والعمل بما استند اليه الشيخ لا باس به وان كان ترك الاستقاء
افضل مراعاة للخلاف من اوجب الترك هذا والحق ان هذا القول ضعيف ولا يمكن الركون الى مثل هذه الاخبار لما ذكرنا من معارضتها مع
موثقة سماعة ومجرد كونه ذا منفعة مقصودة ليس سببا للجواز ولو مع قطع النظر عن الاجماع المدعى في حرمة بيع الميتة بقول مطلق لما ذكرنا من
الاجماع عن العلامة في التذكرة وغيره على عدم جواز بيع نجس العين واشتراط الطهارة الاصلية في المبيع ولا اشكال في ان جلد الميتة
منها فلا يجوز بيعه وان كان ذا منفعة مقصودة ولا مخصص لخصوص الجلد يمكن للفقيه الاتكال عليه فظهر مما ذكر ان قول المصنف
فمجرد النجاسة لا تصلح علة للمنع لولا الاجماع لا وجه له لان بعد اجماع العلامة وغيره مجرد النجاسة مانع شرعا عن جواز البيع ولو لم يكن اجماع
على عدم جواز بيع الميتة هذا مضافا الى الاخبار الخاصة على عدم جواز الانتفاع بالميتة بشيء منها مثل رواية علي بن المغيرة الصحيحة عن
الصادق وهو ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه الميتة ينتفع منها بشيء قال لا وورواية فتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن قال كتبت اليه اسأله
عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ان ذكي فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وموثقة سماعة عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت
فانتفع بجلده واما الميتة فلا واخرى عنه ايضا المسؤول فيها عن اكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفرى قال لا باس ما لم تعلم انه ميتة
وخبر عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عن الفراء اشتريه من الرجل الذي لا اثق به فيبيعني على انها ذكية ابيعها على ذلك فقال ان كنت
لا تثق فلا تبعها على انها ذكية الا ان تقول قد قيل لي انها ذكية ومفهوم الاخبار التي دلت على جواز البيع ان كانت مدبوغة لان مفهومها
تدل على عدم جواز بيع الميتة ان لم يكن مدبوغة كما سنذكرها والحاصل ان فيما ذكرنا من الاخبار والاجماع على عدم الانتفاع بشيء من الميتة
واشتراط الطهارة في المبيع كفاية لاثبات حرمة بيع جلود الميتة وان كان لها نفع فلا يصح ما ذكره المصنف بقوله لكنا نقول اذا قام الدليل
الخاص على جواز الانتفاع فلا مانع من صحة بيعه لان ما دل على المنع من النص والاجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع الخ وجل الفساد
ان القول المذكور انما يتم اذا كان الاستدلال بالاجماع على حرمة بيع الميتة واما اذا كان الاستدلال بالاجماع الذي نقلناه عن
العلامة وغيره من اشتراط الطهارة في المبيع فلا لانه صريح في ان المانع هو كونه نجسا وان كان له منفعة عند العقلاء ويؤيد ذلك
تقييد الدليل بما ادعاه العلامة في التذكرة من الاجماع فيه بخصوصه حيث قال لا يجوز بيع جلد الميتة قبل الدباغ اجماعا منا وبه قال
احمد وقال ابو حنيفة يجوز انتهى وبالاجماع المذكور يخصص الاخبار العامة مثل خبر تحف العقول ودعائم الاسلام وما نقل عن مولينا
الرضا عليه السلام الدالة على جواز بيع ما كان ذا منفعة مقصودة للعقلاء محللة واما الاخبار الخاصة المجوزة للانتفاع بالميتة فمع انها معارضة
بما لا ترجيح لها عليه فهي اعم من جواز البيع لان جواز الانتفاع ليس ملازما لجواز البيع مع ان مفهوم اخبار تعليق جواز البيع بالمدبوغ
وغيرها كما ذكرنا مانع من جواز البيع واما ما ورد في بيع جلود الميتة وجواز استعماله مثل خبر صيقل وغيره فقد ذكرنا جوابهما بما لا
مزيد عليه والتعبد مع انه يكفي في وهنها على فرض عدم ضعفها ما ذكر من مخالفتها للاجماع الذي نقلناه عن العلامة واما ما ورد في
جواز بيع جلود الميتة والانتفاع بها بعد دباغها فمقتضاها طهارة الجلود بالدباغ كما ذهب اليه ابن الجنيد والشلمغاني من قدمائنا فيخرج
فيخرج من محل النزاع اذ الكلام في بيع النجس دون الطاهر لكنا بعد ما انكرنا قول ابن الجنيد ومن وافقه بطهارة جلد الميتة بالدباغ
فقد طرحنا الاخبار الدالة عليها فلا بد لنا من القول بالنجاسة وعدم جواز البيع وان فرض التسليم لجواز الانتفاع وحيث
انجر الكلام الى طهارة جلود الميتة بالدباغ فلا باس بالاشارة الى دليل المسئلة وتحقيق الحق فيها فنقول ما دل على الطهارة
روايات منها ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سألته عن الماشية تكون
للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها قال لا ولو لبسها فلا يصلي فيها الخ ومنها ما عن علي بن اسباط عن ابي
مخلد السراج قال كنت عند ابي عبد الله اذ دخل عليه معتب فقال بالباب رجلان فقال ادخلهما فدخلا فقال احدهما اني رجل سراج
ابيع جلود النمر فقال مدبوغة هي قال نعم قال ليس به باس ومنها رواية حسين بن زرارة جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن والماء

ولا تُوهن دلالتها على الجواز لا ادلة الشهرة المحققة والاجماع المنقول وغيرها

فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ وينتفع به ولا يصلي فيه ومنها الرضوي قال فلك الجلد فان دباغه طهارته وذكوة الجلود الميتة دباغها وشيء منها لا يصلح للاستناد لاعراض المشهور من العمل بمضمونها بل لا علم بمخالف سوى المذكورين ومخالفتها للاجماع المنقول نقله المحقق في التذكرة حيث قال لا يجوز بيع جلد الميتة قبل الدباغ اجماعا منا وبه قال احمد وقال ابو حنيفة يجوز اما بعد الدباغ فكذلك عندنا الا انه لا يطهر به انتهى والنراقي في المستند حيث قال لا يطهر جلد الميتة بالدباغ بالاجماع انتهى وحكى نقل الاجماع عن الشيخ في الخلاف وموافقتها للعامة ومعارضتها للاخبار الكثيرة المعارضة للمشهور منها ما عن عبد الرحمن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى وهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكوته ومنها رواية الدعائم الميتة نجسة ولو دبغت ومنها ما عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع في حديث عن علي بن الحسين ع كان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقميص الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكوته وغيرها ولا شك في ان القول بالطهارة بالدباغ بعد هذه المعارضات خارج عن ذوق الفقاهة **قوله** ثم ذكر في التذكرة شرط الانتفاع وحليته بعد اشتراط الطهارة واستدل للطهارة بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات وحرمة الميتة والانصاف امكان ارجاعه على ما ذكرنا فتامل الخ **اقول** ما ذكره من ارجاع كلام العلامة الى ما ذكره وعدمه يتوقف بيانه على ذكر عبارة العلامة اولا حتى يظهر الحال قال العلامة الفصل الرابع العوضان ويشترط فيهما امور الاول الطهارة مسئلة يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية فلا تضر النجاسة العارضية مع قبول التطهير ولو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح اجماعا لقوله تعالى فاجتنبوه وحرمت عليكم الميتة والاعيان لا يصلح تحريمها واقرب مجاز انها جميع وجوه الانتفاع واعظمها البيع فكان حراما ولقول جابر سمعت رسول الله ص وهو بمكة يقول ان الله تعالى ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام وما عرضت له النجاسة ان قبل التطهير صح بيعه ويجب اعلام المشتري بحاله وان لم يقبله كان كنجس العين ثم ذكر مسائل اخر ثم قال الشرط الثاني المنفعة مسئلة لا يجوز بيع ما لا منفعة فيه لانه ليس مالا فلا يؤخذ في مقابله المال كالحبة والحبتين من الحنطة ولا نظر الى ظهور الانتفاع اذا انضم اليها امثالها الى ان قال مسئلة ما اسقط الشارع منفعته لا نفع له فيحرم بيعه كالات الملاهي مثل العود والزمر وهياكل العبادة انتهى موضع الحاجة ولا يخفى عدم استفادة مرامه من كلام العلامة بانه عبارة العلامة في الاول صريحة في ان النجاسة مانعة من جواز البيع فيما اذا كانت بحساولو بلا لحاظ كونه ذا منفعة في هذه الصورة ام لا ولذا قال في آخر هذه المسئلة وما عرضت له النجاسة ان قبل التطهير صح بيعه وقال ايضا بعد ذلك في بيع الارواث النجسة ولا يجوز بيع السرجين النجس اجماعا منا للاجماع على نجاسته فيحرم بيعه فتعليل الجماع العلماء على عدم جواز البيع باجماعهم على النجاسة مع عدا الاشكال في انها ذات منفعة كثيرة ازيد من الطاهرة خصوصا للتسميد صريح في عدم كفاية حلية الانتفاع في تجويز البيع وقال ايضا في جلد الميتة بعد الدباغ بعدم جواز البيع تمسكا بانه لا يطهر بالدباغ مع ان له منافع محللة مثل ما يكون للطاهر وقال ايضا بعد نقل القول عن ابي بكر بن عبد العزيز وابن ابي موسى لا يجوز بيع الصقر والفهد ونحو هذا لانها نجسة فاشبهت الكلب ان النجاسة ممنوعة فان منع لنجاسته مع مكان التعليل بان النجاسة ليست بمانعة اذا كان المبيع ذا منفعة مقصودة بنادي بان النجاسة مانعة وكذا لا يدل ما ذكره في الشرط الثاني من اشتراط المنفعة على مرام المصنف لعدم الملازمة بين النجاسة وانتفاء المنفعة لان النسبة بينهما العموم من وجه وبالجملة حاصل كلام العلامة ان للمبيع شرط آخر غير الطهارة وهو كونه ذا منفعة ضرورة ان من الاشياء ما هو طاهر ومع ذلك لا منفعة له فاذا كان كذلك لا يجوز بيعه واما قوله ما اسقط الشارع منفعته لا نفع له فيحرم بيعه في بيان ان ما لا منفعة له اما حقيقي وهو ما لا يكون له منفعة في نظر العرف واما حكمي وهو ما لا منفعة له في نظر الشارع الحاقا لما ليس له منفعة في نظر الشرع بما لا منفعة له في نظر العرف لكون بيعه سفهيا وبالجملة فهو كلام اجنبي لا يمكن استفادة ما ذكره المصنف منه ولا يبعد ان يكون قوله فتامل اشارة الى ما ذكرنا ويمكن ان يكون وجه التامل منافاته للتصريح بالمبتني في اول اشتراط الطهارة والتعليل بقوله اقرب مجازاتها

في اعتبار كون المبيع ذا منفعة

جميع وجوه الانتفاع واعظمها البيع على هذا يبطل بانه بعد تطهيره بقوله ره ويؤيده انهم اطبقوا على بيع العبد الكافر وكلب الصيد وعلله في التذكرة بحل الانتفاع به ورد من منع عن بيعه لنجاسته بان النجاسة غير مانعة وتعدى الى كلب الحائط والماشية والزرع لان المقتضي وهو النفع موجود فيها الخ وجه البطلان انهم انما قالوا بجواز بيع العبد الكافر للاجماع عليه بسبب قبولها التطهير بغير الاستحالة اعني به الاسلام لا لكونه ذا منفعة محللة حتى يثبت به مرام المصنف بل ورد النص فيهما سببا لجواز البيع تخصيصا لادلة حرمة بيع النجس قال في الجواهر والرق الكافر فانه لا خلاف ولا اشكال في جواز التكسب به ولعل عدم استثناء المصنف له لان محل البحث في النجاسات من حيث عدم قبولها التطهير بغير الاستحالة وهو يقبله بالاسلام الذي ليس باستحالة قطعا انتهى فكانه اراد الاخراج الموضوعي منه وفي ذكر عدم جواز بيع النجس وقال في مفتاح الكرامة بعد ذكر التقييد بقيد قبول التطهير في موضوع النجس الذي لا يجوز بيعه في كلام جماعة من العلماء والحاصل ان القيد لا بد منه لقبول التطهير بالاسلام وعليه تنزل العبارات الموافقة للمبسوط في التقييد وقد يجوز ان يكون الكافر خارجا بالاخبار والاجماع لا بان الاسلام مطهر له انتهى واما تعليل العلامة جواز بيع كلب الصيد بحل الانتفاع بعد تمسكه بالاخبار وتعليل لبيان استدلال المصنف لكون مستنده في جواز بيعه ما روي عن جابر من ان النبي ص نهى عن ثمن الكلب الا كلب الصيد وما عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله الصادق ع عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس بثمنه والآخر لا يحل ثمنه وقوله ولانه يحل الانتفاع به انتهى اراد به بيان انه ليس مما لا منفعة له لان الشارع حلل الانتفاع به ولذا قال يحل الانتفاع به ولم يقل انه ذا منفعة لما ذكرنا من ان عدم المنفعة اما حقيقي وهو ما لم يكن له منفعة عند العقلاء واما حكمي وهو ما لم يكن له منفعة في نظر الشارع مثل النجاسات والمحرمات مثل الآلات الملاهي وما لم يكن له منفعة لم يجز في نظر الشارع بيعه وقد نص بخصوصه في كلامه بان جواز الانتفاع مثل ما نحن فيه فكانه اراد العلامة ان يبين ان كلب الصيد يجوز بيعه لانه في هذه الصورة ذو منفعة محللة فلا يصح ما اراد المصنف من الحكم بالجواز في ما نحن فيه لكونه ذا منفعة عند العرف وان لم يرد نص بخصوصه على ان هذا النجاسة تصلح علة للمنع لولا دليل خاص على جوازه في مورد بخصوصه ثم لنا ان نقول ان العلامة اخر ذكر اشتراط المنفعة عن اشتراط الطهارة للاشارة الى ان وجود المنفعة لا يجدي مع انتفاء الطهارة ضرورة ان من الاشياء ما هو طاهر ومع ذلك لا منفعة له وذلك لان تقديم اشتراط المنفعة يغني عن اشتراط الطهارة لما ذكرنا من ان عدم المنفعة كما يكون حقيقيا يكون حكميا ويعد الاجماع على اشتراط الطهارة يكشف عن ان الشارع رفع المنفعة الموجودة في النجاسات حكما فلا يصح بيع النجس لكونه مما لا منفعة له حكما وان كان له منفعة في نظر العرف واما قول العلامة بجواز بيع كلب الماشية والزرع والحائط لان المقتضي وهو النفع حاصل فلا يدل على ان كل نجس له منفعة يجوز بيعه بالبداهة لكونه منافيا لتعليل عدم جواز بعض ما له نفع محسوس بالنجاسة كما في العذرة وغيرها بل يمكن ان يريد بذلك ان من اخبار جواز بيع كلب الصيد استفادنا ان الشارع في هذا الفرد من افراد النجاسة يحكم بجواز البيع بملاحظة فيستفاد العلية في هذا الفرد بخصوصه فلا يطرد لتعدد **قوله** ومما ذكرنا من قوة جواز بيع جلد الميتة لولا الاجماع اذا جوزنا الانتفاع به في الاستقاء يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة بان يجعل تمام الاجرة او بعضها في مقابل اللبن فان نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه الخ **اقول** ان اراد بالمعاوضة البيع كما هو الظاهر من كلامه فلا اشكال في عدم جوازه لما ذكرنا من اعتبار الطهارة في المبيع وذكرنا بطلان ما توهمه المصنف وان اراد به الاجارة فلا بد من التكلم فيه ومثله استيجار الفحل للضراب المقصود منه الماء الذي حكموا بحرمة بيعه من جهة نجاسته فنقول ان استيجارها قد يكون للرضاع خاصة مجردا عن المقدمات وقد يكون لهما معا اما الاول فهو عند كما عن ط وكره ومحتمل الحواشي والايضاح وجامع المقاصد الاقرب الجواز بل ظاهر كل من اطلق كالخلاف ويره وجامع الشرائع وغيرها ذلك وقيل بالمنع ووجه المنع ما اشار اليه في جامع المقاصد من ان الاجارة مشروعة لنقل المنافع دون الاعيان واللبن من الاعيان مع انه مجهول لا يجوز نقله للغرر وكذلك عدم الجواز بدون ضم الافعال كما في التذكرة ثم القائلون بالصحة اختلفوا في كونه على القاعدة او على خلافها فالذي صرح به في موضع من محكي كره تبعا للمحكي عن الايضاح مع سهو الاول حيث قال في الاول في الاستدلال على صحة العقد على الرضاع دون الحضانة ان الذي تناوله عقد الاجارة بالاصالة الامر ابتداء فعل المرضعة واللبن مستحق بالتبعية وزاد في الثاني بعد ان نسب ذلك الى المحقق والده ان هذا هو الذي يدل عليه الآية لانها دالة على الفعل لا اللبن لان الرضاع هو الفعل وقيل انه مخالف للقاعدة لان اللبن مقصود بالاصالة وشرط الاجارة

ان یکون مقصودا بالتبع فهو صریح ما نقلناه عن کرة آنفا فی قبال الشافعیة وعن صح سند ایضا الاعتراف به للصحیح کلامه وکلام العلامة تهافت واضطراب حیث انهما تارة یوجهان الجواز بان مورد العقد هو الفعل واللبن مقصود تبعا وتارة یعترفان بانه مقصود بالاصالة فلا یصلح دخوله فی الاجارة لکونه عینا ثم ان القائلین بمخالفته لقاعدة الاجارة استدلوا علی جوازه بقوله تعالی فان ارضعن لکم فآتوهن اجورهن وبالمأثور من فعل النبی ص لانه استرضع لولده ابرهیم وکذا الائمة استرضعوا لاولادهم وتقریب الاستدلال انه تعالی اطلق اسم الاجر علی ما یقابل الرضاع فوجب ان یکون الاستیجار علیه جائزا وفیه منع للملازمة لان الاجر هو العوض وکون الرضاع مما له العوض لا یقتضی جواز الاستیجار له بل لا بد فیه من ملاحظة شروطها فاذا فرضنا انتفائها کلا او بعضا فلا یحکم بصحتها والآیة لا تدل علی سقوط الشرط فی خصوص المقام فغایة ما یستفاد منها کون الرضاع امرا سائغا شرعا وان له اجرا وهذا اعم من جواز الاستیجار لحصوله بسبب آخر کالصلح والجعالة والاباحة ولو بعوض ومما ذکر ظهر الجواب عن فعل النبی ص والائمة اذ لم یعلم انهم استأجروا بل انما الثابت انهم استرضعوا ولا کلام فی ان فعل الاسترضاع واعطاء الاجر جائز فی الجملة ایضا وقد یستدل علی الجواز کما عن عد وکره والایضاح وغیرها بل غیرهما الی التمهید بمساس الحاجة والعسر والحرج المنفیین بالآیة والروایة ومما ذکرنا ظهر الجواب عنه ایضا لان الحاجة والعسر والحرج لا یسوّغ الاجارة مع فقد شرطها لاسیما ورفع الحاجة بغیرها من العقود لا تخلو فیه واما الثانی اعنی ما لو قصد الفعل واللبن معا فعن الایضاح والحواشی ومع سند استحسانه وفی لک الاجود ان المقصود مجموع المنافع وعین اللبن وجوازه ح مع ان بعض متعلقها عین ذاهبة بالدلیل بعنوانه الآیة وفعل النبی ص لکن قد ظهر لک مع ما فی کلماتهم من التهافت والاضطراب انه اسوء حالا من الوجه الاول لان الاجارة غیر صالحة لنقل العین لا تبعا ولا اصالة والآیة وفعل النبی ص لا یدلان علی تخصیص القواعد المقررة والانصاف ان ما افاده العلامة والمحقق والتمهید الثانیان وغیرهم من کون متعلق عقد الاجارة هو الفعل واستحقاق اللبن علی المرأة تبعی اوفق بالصواب وابعد عن الارتیاب والایراد علیه بان اللبن مقصود بالاصالة غیر وارد لما فی لک من ان قیمته اقل من قیمة الافعال وان کان مقصودا ایضا من وجه آخر بل لان التابع ما کان مستحقا علیه مقدمة لتسلیم العمل والمرجع فی ذلک هو العرف لکن یصدق هذا المعنی علی اللبن فکیف یکون مقصودا بالاصالة وقد یکون التبعیة بالشرط فی ضمن عقد ویمکن تنزیل مسئلة الارضاع علیه بان یقال الاجارة علی الافعال والارضاع باللبن شرط ضمنی فهذا مبنی علی کون متعلق العقد نفس الارضاع الذی هو مفهوم مغایر للحضانة اعنی بها الافعال الخارجة عن الارضاع کتقبیل الولد وغسل خرقه وثیابه واکتحاله وتربیته ومنامه الی غیر ذلک من الامور المعبرة عنها بالفارسیة بپرستاری والارضاع اتلاف ما فی ثدیها من اللبن تبعا من باب المقدمة وهو غیر الاستیجار للافعال المذکورة والحاصل انه لا شبهة فی جواز تملیک المنافع والاعمال بعقد الاجارة بل انما شرعت الاجارة لذلک ولا فی اشتراط کونها مقدورة التسلیم فاذا کان العمل مقدورا ومقولا ولو کان قبل الاجرة کونه ذلک مقدورا للمرأة یلزم صحة الاجارة ولا یلتفت بعد ذلک الی کون المقصود الاصلی الباعث علی اصل الاجارة هو نفس ذلک العمل او الشیء الذی یترتب علیه من الفوائد فقد یکون نفس العمل هو المقصود الاصلی کالاستیجار للصوم والصلوة وتلاوة القرآن ونحو ذلک من الاعمال والمنافع التی هی بنفسها اغراض المستأجر وقد یکون المقصود بالاصالة ما یترتب علیها من الآثار والفوائد ویکون مطلوبیة العمل الذی هو متعلق العقد بالقیاس الی الفائدة المترتبة علیها مطلوبیة المقدمة وهذا هو الغالب فی الاستیجار للاعمال کالخیاطة والحفر والبناء والکتابة وامثالها لان الافعال التی یتعلق بها الاجارة فی هذه المواضع وامثالها غیر مقصودة بالذات بل لکونها اسبابا لوجود الهیئات والاعراض المتفرعة علیها وقد یکون الغرض هما معا کما لو استأجر دابة الی مکان وکان الغرض منه السیر والوصول الی ذلک المکان معا والاشتباه فی المسئلة انما جاء من هذا فتوهم ان کون وصول اللبن الی معدة الصبی مقصودا ینافی استحقاقه علی المرأة تبعا وتوضیح المقام ان تسلیم العمل اذا توقف علی امر خارج عن مفهومه لوحظ حاله فان کان استیفاء العمل متوقفا علیه عقلا کان عقد الاجارة کافیا فی استحقاقه علی الموجر ولا مانع من الشرط فان اشترط علی الموجر کان علیه مثل الاشتراط وان جرت العادة علی کونه بعهدة الموجر وان لم یشترط ولا اقتضت العادة کان ذلک علی الموجر وانه علی الاجیر هو التمکین وتسلیم نفسها مثال الاول ما نحن فیه فان العمل المستأجر علیه هو الارضاع ای ایصال اللبن من باطن الثدی

الی معدة الصبی واللبن امر خارج عن مفهومه لکن یتوقف تسلیم العمل ای الارضاع علی اتلاف اللبن فهو مستحق علی المرأة تبعا بمعنی خروجه عن متعلق القصد الذی هو الارضاع وتوقف تسلیمه علی الاتلاف ومثله استیجار الفحل للضراب فان المملوک بالعقد هو منفعة الفحل وهو جماعه مع الانثی ونزوه علیها وجریان مائه فی رحم الانثی لکن استیفاء هذه المنفعة یستلزم اتلاف النطفة ومثال الثانی اجارة الحمام فان له منفعة کمنفعة الدار وهو الدخول والجلوس فیه والتنظیف والغسل والارتماس فی مائه وسایر فوائده واستیفاء هذه المنفعة یتوقف علی اتلاف الماء او یستلزمه ویمکن ان یکون الامر فی ضراب الفحل مثله لا من قبیل الارضاع اذ الفعل المستأجر علیه هو دخول ماء الفحل فی رحم الانثی فیلزمه تلف عین الماء کما لو استأجر احدا علی سقی الزرع من ماء مملوک له لیکون متعلق العقد هو السقی وان استلزم ایجاده اتلافه حتی یکون من قبیل الارضاع الذی هو فعل المرأة فان الاستیجار للرضاع مقصور علی صورة مباشرة المرأة فلو اشترط عدم المباشرة وکان المقصود صرف اللبن کان فاسدا فما ذکره بعض مشایخنا من ان هذا هو محل البحث فانه لا اشکال فی صحتها بعد النص والاجماع ممنوع والحاصل ان الفحل له منفعة عرفا وهو جماعه مع الانثی وهذا لا ینافی کون الموجر هو المستأجر نظیر الدار فان لها منفعة هی السکنی وان کان الساکن هو المستأجر فیستأجر الفحل ویملک المستأجر منفعته وهی جریان مائه الی رحم الانثی وصحة الاجارة معلومة بالاجماع المحصل والمنقول قال فی التذکرة ونهایة الاحکام وعقیب السرایر والشرایع ذکره ضراب الفحل لیس بمحرم عندنا وفی السرایر انه مذهب اهل البیت ع ویدل علیه الاخبار مثل صحیح ابن عمار عن اجر الضراب عن النبی ص قال ان کان العربی لنجابة به فلا بأس وغیرها واما ما ورد من النهی فمحمول علی التقیة واحتمال الکون الاستیجار للارضاع اجارة وبیعا بصیغة واحدة لیرتفع الاشکال نظرا الی انه لا خلاف فی جواز انعقاد الاجارة والبیع بعقد واحد کان یقول آجرتک هذه الدابة وبعتک هذا الثوب بعشرة دراهم مدفوع اولا بانه لقولهم ان نقص منافیهما عین ذاهبة او هو صریح فی ان هنا لیس الا عقد واحد هو الاجارة وثانیا ان جوازه علی هذا الوجه للقاعدة لا للنص وفعل النبی ص وقد قالوا بان الجواز ثبت بالنص وفعل النبی ص وثالثا ان اللبن مجهول لا یجوز بیعه بصیغة منفردة وکذا بصیغة جامعة بینه وبین الاجارة اذ لا یختلف شروط البیع وغیره من العقود باختلاف الصیغ نعم وجه الاحتمال علی تقدیر کون المقصود مجموع الافعال واللبن لا الارضاع الذی یلزمه تبعیة اللبن کونه عقدا مستقلا کما فی مسئلة تقبیل احد الشریکین فانهم صرحوا بکون التقبیل عقدا مستقلا لا بیعا ولا اجارة حتی یکون فاسدا استنادا علیه بظاهر بعض اخبار التقبیل کقوله ع لا بأس فی جواب من سأل عن نصیب احدهما والحاصل ان الاستیجار للرضاع لا یجب ان یکون اجارة حقیقة ولا بیعا کذلک ولا هما معا لجواز ان یکون عنوانا مستقلا ثابتا بالادلة المشار الیها نظیر التقبیل علی ما ذهب الیه بعض لکن الانصاف بل المقطوع به فساده ایضا اما اولا فلان استقلال العنوان فرع مغایرته لمفهوم الاجارة ونحن لا نعقل الفرق ولا نری الا الاجارة او البیع وهما معا وتوضیحه ان حقیقة الاجارة هی نقل المنفعة وحقیقة البیع هی نقل العین فان کان المقصود من الاستیجار للرضاع خصوص الافعال کان اجارة وان کان خصوص اللبن کان بیعا وان کان هما معا کان اجارة بالقیاس الی المنافع وبیعا بالقیاس الی العین فلا بد من مراعاة شروطهما ح ومجرد الاجتماع لا یخرج العقد عن حقیقته نعم لو اعتبر فی معنی الاجارة نقل المنفعة بشرط لا وفی معنی البیع نقل العین کان هذا حقیقة ثالثة لکن وضوح فساده یغنی عن البیان نعم واما ثانیا فلان النهی عن الغرر علی ما تقرر فی محله یعم جمیع المعاوضات فکیف یجوز مع جهالة اللبن ولو جعل الآیة والتأسی دلیلین علی اغتفار الجهالة هنا للضرورة نظرا الی کونهما اخص من ادلة الغرر ففیه انه لو قلنا بانه بیع محض او بیع واجارة امکن ذلک ایضا کما خرجنا عنه فی غیر موضع بالادلة الخاصة فلا فائدة فی جعله عقدا مستقلا مع عدم تعقل عنوان مغایر لعنوانهما هذا مضافا الی ما ذکرنا من ان الآیة والتأسی لا یدلان الا علی جواز الاجر اما علی الصلح ونحوه فضرورة معلوم فلا صراحة فیهما فی اغتفار الغرر فی هذا المقام عن البیع والاجارة وثالثا مخالفة ذلک لطریقة الاصحاب وخروجه عما ظاهرهم الاتفاق علیه من انحصار العقود فی العقود المتعارفة کما لا یخفی علی من تأمل کلماتهم فمما ذکرنا ظهر وجه صحة هذه الاجارة تبعا لجماعة من العلماء ویکون متعلق عقد الاجارة هو الفعل واستحقاق اللبن علی المرأة تبعا کما ذکرنا وتظهر الثمرة فی التعدی الی نظایر المسئلة مما یکون فایدة الاجارة فیه نقل العین والمنفعة ونظایرها کثیرة کاستیجار الصباغ للصبغ بصبغه واستیجار الکاتب للکتابة من مداده واستیجار

الكحال للاكتحال بكحله واستيجار الحمام للاستحمام والبئر للاستقاء واستيجار الشاة او المعز او الحمار او البعير للانتفاع بلبنها والضئر
كلما كان الاجارة متضمنا لاتلاف العين او لانتقاله الى المستاجر كاستيجار الخياط للخياطة بخيطه لكون الحكم في الجميع منطبقا على القواعد
اذا عرفت ذلك فنقول لا اشكال في صحة اجارة اليهودية للارضاع لان وجه الاشكال ان كان كون اللبن نجسا فلا يصح المعاوضة على
النجس كما استشكل به بعض المشايخ حيث قال كيف جاز ذلك مع عدم صحة المعاوضة على شيء من النجاسات مع ان المقصود من الاستيجار ليس الا
ذلك المحكوم بنجاسته الممنوع معاوضة انتهى فليس بشيء لما قاله صاحب المفتاح من ان التحول من الباطن الى الباطن لا نجاسة فيه وهو محل خدوش
بان الخروج من الباطن موجب للاتصاف بالنجاسة ولو عند الدخول في الباطن وعدم وجوب الاجتناب لعدم حصول الملاقاة
والا فهو نجس واقعا بل التحقيق ان الاجارة متعلقة بفعل المرضعة واستحقاق اللبن على المراة انما هو بالتبع لكونه مقدمة للتسليم
العمل كما بيناه مفصلا بل الصحة فيما نحن فيه اولى لان العين المتلفة في الاجارة فيما كانت قابلة في حد نفسها لجعلها عوضا والمعاوضة
عليها مثل لبن الشاة او خيط الخياط اذا قلنا بكونها تابعة ومقدمة لحصول العمل الواجب الذي وقع عليه الاجارة فيكون انتقالها
الى ملك المستاجر بمقتضى نفس ذلك العقد المتعلق عرفا لاتلافها فالقول بها في صورة عدم قابلية العين للمعاوضة عليها مثل ما نحن
فيه اولى اذ في هذه الصورة لا تمليك لا صالة المنفعة اما العين فلانه ان كان الوجه عدم قابلية عمل اليهودية للاجارة لكونه
تصرفا في النجاسة العينية الممنوع من التصرف فيها فالجواب ان اجارة الكافر كبيعه مما لم يمنع احد وكون التصرف الممنوع من البيع وغيره
انما هو لنجس الغير القابل للتطهير بغير الاستحالة واما ما كان قابلا للطهارة بغير الاستحالة فلا ولذا يقولون بجواز بيع
الكافر فلا اشكال فانكشف بما حققنا صحة الاجارة فيما كان من قبيل الارضاع وكونها على طبق القاعدة لا على خلافها
حتى يتوقف صحته على النص الخاص وغيره فلا يصح ما توهمه بعض العلماء بقوله ثم لا يتوهم ان الاجارة لا يصح مع تلف العين و
انما تقع على ما هو من قبيل المنافع المحضة نعم وقع في الشرع موارد مخصوصة امضاها الشارع مع تلف العين فيها فلا يصح التعدي
منها ولا بد من الاقتصار فيه على العدد المعلوم من الشرع ومن هنا اقتصر بعضهم في تصحيحه على النص والاجماع بعد العجز
عن تطبيقه على القواعد هذا لكن قد يستشعر المنع من استيجار اليهودية للارضاع من رواية حسن بن المسلم عن الباقر ع لبن
اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من ولد الزنا لكن لا يستفاد منه الا الجواز مع الكراهة مع ان خبر عبد الرحمن بن ابي
عبد الله عن الصادق ع صريح في الجواز حيث انه سئل عن الرجل يصلح له ان ترضع له اليهودية والنصرانية والمشركة قال لا تمنعوهن
من شرب الخمر وكذا خبر عبد الله بن هلال قال سئلت الصادق ع عن مظائرة المجوسية قال لا ولكن اهل الكتاب وقال اذا رضعن
لكم فامنعوهن من شرب الخمر وكذا في خبر سعيد بن يسار لا تسترضع للصبي المجوسية وتسترضع له اليهودية والنصرانية ولا يشربن
الخمر ويمنعن من ذلك مع ان الجواز اجماعي فيكون ما دل على خلافه مطروحا هذا تمام الكلام في حكم الميتة من ذي النفس واما من غيره
فقد اخر المصنف الكلام فيه فجعله فرعا ثانيا فقال الثاني ان الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها اذا كانت مما
ينتفع بها الخ اقول لا اشكال في طهارته وجواز بيعه بمقتضى الاصل والقاعدة اذا كان لها منفعة محللة معتد بها عند العقلاء
مثل ميتة السمك فان فيها منفعة محللة معتد بها عند العقلاء باعتبار دهنها خصوصا الكبار التي ليست قابلة للاكل والا فلا مثل
ميتة الحية او بعض الديدان لعدم الانتفاع المعتد به عند العقلاء في الثاني والنفع المعتد بها في الحية وهو اكل لحمها منهي عنه
فلا يجوز بيعها لفقد الشرط المجوز له بل اطلاق تحريم الميتة كتابا وسنة كما سمعته شامل لجميع اصناف الميتة لكن لم اعثر
على مصرح بذلك في غير ذي النفس ولعله لانصراف الميتة الى ذي النفس فان تم بقي ما نحن فيه على حكم الاصل والا فلا بد من الحكم بالحرمة
لعموم الادلة **قوله** وان كان مشتبها بالميتة لم يجز بيعه ايضا لانه لا ينتفع به منفعة محللة بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين
فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع واكل المال بازائه اكل للمال بالباطل كما ان اكل كل من المشتبهين في حكم اكل الميتة **اقول**
لا اشكال بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في عدم جواز بيع المشتبه كما قاله ره كما انه لا اشكال في الجواز بناء على القول
بجواز ارتكاب المشتبهين في الشبهة المحصورة اما مطلقا كما هو محتمل كلام الفاضل القمي ره او مع بقاء ما يحتمل بقاء الحرام بوجوده

في جواز ارتكابه لوضوح ان مفاد الاجماع الذي تمسك على اعتبار الطهارة في البيع ليس الا ما كان طاهرا في نظر الشارع في الظاهر ولذا
يصح بيع المشتبه في غير المعلوم بالاجمال لان بعد جريان اصالة الطهارة في المبيع يصير طاهرا بحكم الشارع فيصح بيعه كما يصح اكله واما في الاخر
فان قلنا ايضا بجواز جريان الاصل فيه ايضا فيصح بيعه ايضا ولم يفعل الحرام ثم يحصل العلم بعد بيعهما بحصول نقل الحرام ولا يضر
لان نقل ليس حراما لجنسه والعلم بوقوع الحرام بعده غير مضر فيكون مثل من اجرى استصحاب الطهارة في شيء فاكله ثم ظهر انه
اكل حراما وان لم نقل بجريان الاصل في الاخر فالممنوع بيع المشتبه الاخر ولا يسري المنع الى المشتبهين نعم يصح القول بجواز بيع المشتبه في الجملة
وربما يتوهم ان تعليق جواز البيع في الاخبار على المذكى يكفي في حرمة بيع كلا المشتبهين لفقدان شرط الصحة وهو التذكية وفيه ان
مدلول الاخبار بل الاجماع انما هو حرمة البيع على النجس لا على نفس الميتة من حيث انها ميتة حتى يقال بترتب الحكم على العنوان
الخاص يتوقف على احرازه واصالة الطهارة لا مساس لها باثبات العنوان الخاص فلا بد في جواز البيع وعدم جوازه من احراز
العنوانين ولذا يصح بيع الاجزاء التي لا تحلها الحيوة مثل الشعر والوبر والقرن وغيرها فانه لعدم النجاسة وان كان من الميتة
فاذا ظهر ذلك ظهر بطلان نفي وجه الجواز حتى على القول بجواز الارتكاب لا في مقدار يكون من المحتمل دخوله نظرا الى الفرق
بين ما نحن فيه وبين المشتبه بالنجس لانه بعد تعارض استصحاب عدم نجاسة كل منهما باستصحاب عدم نجاسة الاخر يعول على اصالة
الطهارة فيحكم بها وهذا بخلاف المقام فانه لا بد من احراز كون المبيع ملكا وكونه مما يصح بيعه فاذا تعارض الاصلان لم
يبق هناك اصل يعول عليه في كون المبيع ملكا وكونه مما يصح بيعه لان اصالة الطهارة لا تفيد كونه ملكا ضرورة انه لا ملازمة
بين الطهارة وبين كونه ملكا كما انه لا ملازمة بين كونه نجسا وكونه غير مملوك فالخمر مملوك والخنزير بالتحليل وموانع البيع قد يكون نجاسة
الشيء وقد يكون عدم قبوله الملكية وقد يكون انتفاء المنفعة المحللة المقصودة للعقلاء وعلى هذا فما لم يحرز شرط الصحة لا يحكم بجواز
البيع وصحة العقد فاذا فرضنا عدم احرازه بالاصل فالاصل الفساد هذا غاية توجيه مرامه ويتجه بطلان هذا الكلام ان ما نحن فيه ايضا
من مسئلة الاشتباه بالنجس فان المانع عن صحة البيع هنا ليس الا كون المبيع نجسا فاذا ارتفع بالاصل المعتبر عند الشارع يثبت
الموضوع فيصح العقد فلا وجه لعدم صحته فاذا كان عدم الملكية بسبب كونه نجسا وصار طاهرا بحكم الشارع صار ملكا وما ذكره
من عدم الملازمة بين الملكية والطهارة مسلم ان اريد بالملكية الملكية المطلقة اما الملكية التي يكون النجاسة سببا لعدمها فلازم
الطهارة وكلامنا في اثبات هذه الملكية الخاصة لا الملكية المطلقة ومجرد كونه غير مذكى لا يصير سببا لعدم جواز البيع لولا
الاجماع على حرمة بيع النجس حتى يقال بان الاصل في اللحوم عدم التذكية فيوجب عدم جواز البيع وينادي بذلك الاجزاء غير المذكى مما
لا نفس له سائلة يجوز بيعها ان كان لها نفع محلل معتد به هذا تمام الكلام في مقتضى القاعدة على المشتبهين اما الكلام في مقتضى
الادلة الخاصة مع قطع النظر عن القاعدة الاولية فنقول روى الكليني في باب اختلاط الميتة بالمذكى والشيخ في الباب الاول من كتاب الصيد
والذبائح عن الحلبي في الصحيح قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة وياكل ثمنه وعنه في الحسن بابراهيم
ابن هاشم عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل كانت له بقر وغنم فكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثم ان الميتة والذكي اختلطا
كيف يصنع به قال يبيعه ممن يستحل الميتة وياكل ثمنه فانه لا باس به فظاهر الشيخين الافتاء بها تين الروايتين فان الكليني عقد الباب ولم
يورد فيه غيرهما والشيخ اوردهما من دون تعرض لتاويل او قدح كما هو ديدنه فيما لا يرتضيه وروى علي بن جعفر ع قال سئلته عن رجل كانت
له غنم وكان يعزل من جلودها الذكي من الميتة فاختلطت فلم يعرف الذكي من الميتة هل يصلح له ان يبيعه قال يبيعه ممن يستحل بيع الميتة ولا
باس وقال الشيخ في النهاية واذا اختلط اللحم الذكي بالميتة ولم يكن هناك طريق الى تمييزه منها لم يحل اكل شيء منها ويباع على مستحل
الميتة وقال ابن البراج في المهذب واذا اختلط لحم ذكي بميتة ولم يكن تمييزه لم يحل اكل شيء منه وقد قيل انه يجوز بيعه على مستحلي الميتة
والاحوط ترك بيعه وقال ابن حمزة في الوسيلة وان اختلط لحم الميتة بالمذكى ولم يتميز لم يؤكل وبيع على مستحله وقال ابن ادريس في
السرائر واذا اختلط المذكى بلحم الميتة ولم يكن هناك طريق الى تمييزه منها لم يحل اكل شيء منه ولا يجوز بيعه ولا الانتفاع به وقد
روي انه يباع على مستحلي الميتة والاولى اطراح هذه الرواية وترك العمل بها لانها مخالفة لاصول مذهبنا ولان رسول الله

قال ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه وقال المحقق في الشرايع واذا اختلط الذكي بالميت وجب الامتناع منه حتى يعلم الذكي بعينه وهل يباع
ممن يستحل الميتة قيل نعم وربما كان حسناً ان قصد بيع الذكي حسب ويستفيض كلامه المنع من بيع المجموع واحتمال الصحة مع قصد الذكي وقال
في النافع ولو اختلط الذكي بالميتة اجتنبا وفي رواية الحلبي يباع ممن يستحل الميتة وقال عز الدين في كشف الرموز وعليها اي على رواية الحلبي فتوى
الشيخ والاجتناب اشبه بالمذهب وهو اختيار بعض المتأخرين عن شيخنا دام ظله وقال العلامة في المخ بعد نقل الخلاف في المسألة والوجه ما قاله
الشيخ واحتج بروايتي الحلبي وبان ذلك في الحقيقة ليس بيعاً بل استنقاذ مال الكافر برضاه قال والجواب عن قول ابن ادريس ما قلناه من انه ليس بيعاً محققاً
بل اطلق عليه اسم البيع لمشابهته له في بذل المال في مقابلة عوض سلمنا لكن يصرف فيه البيع الى المذكى وما ذكره ره في صورة الجواز مع ارتكاب
التأويل في القول والدليل فاسناد القول بالجواز اليه والى الشيخ كما اتفق لبعضهم ليس على ما ينبغي فانه ره موافق لابن ادريس في المعنى وان
خالفه في الظاهر وقال في التحرير ولو امتزج الذكي بالميتة اجتنب الجميع حتى يعلم الذكي منه ولو بيع على مستحل الميتة جاز مع قصد بيع الذكي وارد
السنة دالة على الاطلاق انتهى ويلوح منه التوقف في المسألة في الجملة وقال في القواعد ولو امتزج المذكى بالميتة اجتنبا وقيل يباع ممن
يستحل الميتة ويحمل على قصد بيع الذكي خاصة وقال في الارشاد حرم المشتبه بالميتة فان بيع على مستحلها قصد المذكى وقال فخر المحققين في
الايضاح في مسألة عرض اللحم على النار واختباره بالانقباض والانبساط ان ذلك قول الشيخ في ية واورد عليه بانه قد حكم فيها بانه اذا اختلط
المذكى بالميتة وجب اجتنابهما وجاز البيع على مستحل الميتة وههنا جعل الانقباض والانبساط علامة التميز بين المذكى والميتة فاي فرق بينهما
والجواب انه في الاختلاط يتيقن ان احدهما ميت والآخر ذكي فقد اشتبه المحرم يقيناً المعلوم وجوده بالمحلل فوجب اجتنابه كما في الانائين
المعلوم نجاسة احدهما واما ههنا فلم يعلم ان احدهما ميت واما البيع ثم فلانه يعلم وجود ذكي فيقصد بيعه قول الصادق اذا اختلط الذكي بالميتة
باعه ممن يستحل الميتة الضمير فيه راجع الى المذكى بان يعلم وزنه ويعلم عينه ويكون الآخر تابعاً لا دخل له في الثمن كالآبق وفي الكل نظر والاصح التحريم
ولا اعتبار بالنار الا ان الاصحاب والاخبار اهملت ذلك وقال الفاضل المقداد في التنقيح هل يجوز بيع المختلط على مستحل الميتة قال ابن
ادريس بالمنع وقال القاضي ترك بيعه اجود والحق المنع وقال الشهيد في الدروس لو عرضه على النار واختباره بالانبساط والانقباض
كما في اللحم المطروح لمشتبه وقال ابن ابي جمهور في حواشي العوالي يصح العمل بمضمون الرواية يعني رواية الحلبي بحملها على قصد بيع الذكي ولا يعلمها
قوله ع ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه لان المراد منه ما كان محرماً بالاصل والتحريم هنا بالعارض وقال الشهيد الثاني في الروضة بعد تضعيف
ما ذكره في تنزيل رواية الحلبي انه اما ان يعمل بمضمون الرواية لصحتها من غير تعليل او يحكم بالبطلان وقال في المسالك بعد نقل الخلاف في
الرواية وفي تنزيلها والاولى العمل بمضمون الرواية لصحتها او اطراحها لمخالفتها للاصل واورد المحقق الخراساني في الكفاية الاخبار الثلثة
المتقدمة وقال والعمل بهذه الاخبار متجه وقال الفاضل القاشاني في المفاتيح وفي الصحيحين اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة
ويأكل ثمنه وقيل انما يجوز بيعه ممن يستحل الميتة اذا قصد بيع الذكي والمنتزع جاز بيعه ممن يستحل الميتة هذا ما عثرنا عليه من كلماتهم
والجامع لها الاقوال الاربعة الاول جواز المبايعة على مستحليه وحرمة اكله على المسلم قال به الشيخ في ية والوسيلة والجامع وابن
حمزة وابن فهد والفاضل الخراساني والكاشاني والحر العاملي وظاهر الكليني الثاني عدم الجواز مطلقاً قال به ابن ادريس وعز الدين
العلامة في المختلف وفخر المحققين والفاضل المقداد والحلبي والعلامة الطباطبائي والشيخ الكبير الشيخ جعفر وابن البراج على الاصح الثالث
جواز البيع بقصد الذكي لا المجموع قال به المحقق في الشرايع والعلامة في التحرير والقواعد والارشاد وابن حمزة الرابع ما ذهب اليه
الشهيد في الدروس من الرجوع الى الروايات الواردة في اللحم الذي لم يعلم انه ذكي او ميتة منها ما عن اسمعيل بن شعيب عن ابي عبد الله ع في رجل دخل
قرية فاصاب بها لحماً لم يدر اذكي هو ام ميتة قال فاطرحه على النار فكل ما انقبض فهو ذكي وكل ما انبسط فهو ميتة ورواية الشيخ
باسناده عن احمد بن محمد بن عيسى مثله وعن محمد بن علي بن الحسين قال قال الصادق ع لا تأكل الجري الى ان قال واذا وجدت لحماً ولم تعلم اذكي هو
ام ميتة فالق قطعة منه على النار فان انقبض فهو ذكي وان استرخى على النار فهو ميتة اذا عرفت ذلك فنقول حجة القول الاول الاصل
المتفق فيه بالنسبة اليه وصحيحة الحلبي وحسنة الحلبي ورواية علي بن جعفر كما ذكرنا وحجة القول الثاني واما بالنسبة الى المسلم فلان الحرمة
الواقعية موجودة في المقام فليشملها ما دل على المنع من بيع الميتة فيجب الاجتناب عنه فينتفي المنفعة بالنسبة اليه واما بالنسبة الى الكافر

المستحل للميتة فلان بيعها اعانة على الاثم بناء على ان الكفار مكلفون بالفروع كما سنذكره ان شاء الله تعالى وحجة القول الثالث تطبيق نصوص
الجواز على القاعدة ودفع المانع من حرمة الانتفاع بالميتة ولذا قال الاردبيلي في شرح الارشاد ولما كان ذلك بخلاف ما تقرر عندهم
من عدم جواز التصرف في الميتة وعدم اباحة اكل ثمنها فذكروا انه يقصد بيع المذكى لا الميتة وحجة القول الرابع ما ذكرنا من الروايات في تمييز
اللحم بالنار مع انجبارها بعمل المشهور بل قال الشهيد في الدروس ان العمل بمضمونها كاد يكون اجماعاً ونفى عنه البعد الشهيد الثاني في المسالك
ولنا في تحقيق الحق التكلم في مقامين الاول في اكله والثاني في بيعه اما الاول فلا اشكال في عدم جواز اكله بل الاخلاف معتد به اجده فيه بل
يمكن تحصيل الاجماع عليه قال في النهاية والوسيلة والجامع فيما حكي عنه اذا اختلط اللحم المذكى بالميتة ولم يكن هناك طريق الى تمييزه منها لم
يحل له اكل شيء منه وقال في الجواهر بعد قول المحقق واذا اختلط الذكي بالميت وجب الامتناع من اكله حتى يعلم المذكى بلا خلاف معتد به اجده
فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل يكون هذا الحكم موافقاً للقاعدة والاخبار العامة والخاصة اما القاعدة فلان تعليق العلم بعدم
حصول التذكية في احدهما لا يجوز له الاكل لان جواز الاكل موكول على كونه مذكى والمفروض عدم العلم بالمذكى فلا يجوز اكله والاصل
في كل واحد منهما لا يقتضي الا عدم التذكية وهو مخالف للمطلوب بل قلنا بجريانه ولكن مثل الاصل في الانائين لان الاصل في كل واحد منهما
مع قطع النظر عن العلم الاجمالي الطهارة بخلاف ما نحن فيه واما الاخبار فمن العامة مثل النبوي ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام
الحلال واما الخاصة فكل ما دل على حرمة اكل الميتة لوضوح ان الاشتباه لا يخرج الميتة عن ميتيتها فاذا توقف موافقة الامر على شيء لا
من ايجاده لان نا لاتيم الواجب الا به فهو واجب ومراده كالجواهر بتقييد الخلاف بالمعتد به الاشارة الى خلاف المقدس الاردبيلي حيث قال
بعد نقل النبوي وهو معارض بما ذكرناه من صحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابداً
حتى تعرف الحرام منه فتدعه وقريب منها صحيحة ضريس الكناسي الثقة قال سألت ابا جعفر ع عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم أنأكله
فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكله واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام وفيه تأمل فتأمل في الاصل والعموم وحصر المحرمات
يرجح الحل مع انهما يمكن فرائه الحرام منصوباً ليكون مفعولاً وموافقاً لغيرها ولكن الظن وجود غيرها ايضاً انتهى لكن فيه ان الخبر يحمل على
غير المحصور كما ذكرنا في الاصول ولا اقل من انه محتمل فلا يصح التمسك بهما للمطلوب واما الاصول فمدفوعة بما ذكرنا من الادلة واما قراءة الحرام
منصوباً فخلاف لظاهر السياق مبتنياً ادلة المطلوب سليماً عن المعارض واما المقام الثاني وهو بيعه فالحق هو القول الثاني من الاقوال الاربعة
وهو عدم الجواز مطلقاً ويدل عليه اولاً ما تقدم من ان الاشتباه لا يخرج الميتة عن ميتيتها وهي موجودة في مفروض المسألة وقد اطبق المسلمون كافة
على ان الميتة لا يجوز بيعها ولا الانتفاع بها بوجه واستفاضت الاخبار بذلك من طريق العامة والخاصة وقد تقدم من طريق الاصحاب في عدة
روايات تقدم بعضها ان ثمن الميتة سحت والسحت اشد من الحرام كما تقدم بيانه والاجتناب عنها يتوقف على الاجتناب عن كلا المشتبهين
فيصير المشتبه بالميتة غير منتفع به عند المسلم فلا يجوز بيعها وبيعه على المستحل اعانة على الاثم فلا يجوز بيعها على الفريقين وبعبارة اخرى
بيع الميتة محرم بالكتاب والسنة والاجماع والاجتناب عن المحرم مع التمكن واجب قطعاً وهو ههنا حاصل باجتناب الجميع فيجب لان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب اذا كان مقدوراً وثانياً ان البيع مشروط بالملك والميتة غير مملوكة بالاتفاق ولذا لم يجب على متلفها الضمان
ولم يجز بيعها وان حلت بالاضطرار وضم المملوك الى غير المملوك لا يقتضي الصحة في الجميع كما في ضم الشاة الى الخنزير والخل الى الخمر وثالثاً الاخبار
المستفيضة مثل قوله ع اذا اجتمع الحرام والحلال غلب الحرام الحلال ومفاده ان في صورة دوران الامر بين الحلال والحرام تغلب جانب
الحرام والقائل بالجواز ههنا يلزمه تغليب جانب الحلال وقوله ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه وقوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها
واكلوا اثمانها وفي هذا الحديث تنبيه على ان استحلال المشتري لا يقتضي جواز البيع فان الظاهر ان الذم على البيع ممن يستحلها وقوله ع في
رواية جابر المتقدمة فحلوه ثم باعوه كالصريح في ذلك ورابعاً ان الراوندي في نوادره باسناده عن موسى بن اسمعيل عن ابيه عن جده موسى بن جعفر
عن ابائه ع قال سئل علي ع عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة عمى على صاحبها فلا يدري الذكية من الميتة فقال يرمي بهما جميعاً الى الكلاب وهو
كالصريح في عدم جواز الانتفاع بالمشتبه وخامساً ان تجويز الاقدام على المباشرة في مثل ذلك يؤدي الى تفويت غرض الشارع من التحريم لانه
اذا صار الاختلاط سبباً لجواز البيع وترتب احكام المباح عليه صح التوصل الى المحرمات بخلطها بالمباحات بحيث لا تتميز عند الارتكاب

وذلك تفويت لغرض الشارع الآن بمحض الحكم بالاشتباه الحاصل بالاتفاق من دون زيادة ولا يخفى بعده وخامسا ان المختلط بالميتة
بحكم الميتة في الاكل بلا اشكال فكذلك في البيع بحكم المناط القطعي ضرورة ان المناط هو وجود الحرام على وجه يجب الاجتناب عنه وهو كونه
في محصور يمكن التحرز عنه وهذا بعينه موجود فيما نحن فيه هذا تمام الكلام في وجه القول ببطلان البيع في لحم المشتبه بالميتة مطلقا سواء كان
ببيع المشتبهين قصد به المجموع ام لا او بيع احدهما المعين واما الكلام في ادلة المخالفين وابطالها فنقول يدل على جواز للبايع على تحليله
دون غيرهم على زعم المفتي الاصل وتحقق المنفعة بالنسبة الى المذكى وصحيحة الحلبي وحسنة الحلبي ورواية علي بن جعفر لكن لا يصح التمسك
بوجه من الوجوه المذكورة لصحة البيع من المستحلين اما الاصل فلان المراد بالاصل ان كان هو الاستصحاب بجواز بيع المشتبه كان محكوما من
الاول فكيف يستصحب واستصحاب الحالة السابقة على الاشتباه وان كان صحيحا للعلم بها الا انه لا يثبت الحكم لما كان مشتبها مع ان الحالة السابقة
وان كانت جوازا بالنسبة الى الفرد المذكى اما بالنسبة الى فرد الميتة فهي الحرمة مع امكان ان يقال ان استصحاب الجواز معارض باستصحاب بقاء
كل ملك مالك صاحبه في دخول الثمن في ملكه ام لا والاستصحاب يقتضي عدمه وبقائه في ملك مالكه الاصلي وكذلك المشتري بالنسبة الى الثمن فتأمل
وان كان المراد بالاصل القاعدة قلنا ان القاعدة تقتضي عدم جواز البيع لان بسبب الاشتباه لا يخرج الميتة عن كونها ميتة فاذا لم يخرج فيجري
فيه جميع ما تقدم في وجوب اجتناب الميتة فيجب بوجوب العلم بالاجتناب عنها لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واما تحقق المنفعة فان اراد
بتحقق المنفعة تحققها بالنسبة الى المجموع شرعا فهو اول الكلام وان اراد به تحققها فيه عرفا فليس بمثمر لان العبرة في المعاملات هو المنفعة
الشرعية لا العرفية وان اراد تحقق المنفعة بالنسبة الى المذكى فقط دون الميتة فيرجع هذا الى القول الى جواز المبايعة بقصد المذكى وهو
خارج عما نحن بصدده وسنتكلم فيه ان شاء الله تعالى واما الاخبار فلوجوه الاول انها مخالفة للآيات والاخبار والاجماعات العامة التي تدل على حرمة
الانتفاع بالميتة بوجه من الوجوه كما ذكرنا ومعلوم ان الاشتباه لا يخرج الميتة عن كونها ميتة الثاني معارضتها مع ما ذكرنا من الاخبار مثل
خبر غلبة الحرام على الحلال وقوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها وخبر الجابر المتقدم وخبر الراوندي عن شاة مسلوخة
واخرى مذبوحة عمي على صاحبها فلا يدري المذكاة من الميتة فقال ارم بهما جميعا الى الكلاب والتقريب ثم وان كان مورده غير المختلط من المشتبه
لكنه صريح في ان العلة هو الاشتباه الخاص على وجه يفيد ان محل البحث اولى مع انه لو كان الامر كما ذكروا لنبه على الخلط الخالص منه
ثم وقال في المصابيح انه مخالف لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الثالث انه لو اوجب بيع الميتة ممن يستحلها
مع الاشتباه لكان لاجل استحلال المشتري والتالي باطل لان الاستحلال لا يوجب الحلية بل الحرمة معه ثابت على اصول الامامية لان الكفار عندهم
مكلفون بالفروع كتكليفهم بالاصول فيكون في ذلك اعانة على الاثم ومنافاة للنهي عن المنكر على ان الاستحلال لو اقتضى الجواز لزم جواز بيع الميتة
من المستحل مع انتفاء الشبهة بل جواز بيع الاعيان النجسة مطلقا ممن يستحلها من الكفار مع الاشتباه وبدونه لتحقق المقتضي وهو الاستحلال في
الجميع وكون الاشتباه جزءا من علة الجواز بعيد جدا الرابع انه ليس من اهل الذمة من يستحل الميتة حتى ان اهل الكتاب لا ياكلون من ذبائح المسلمين
فضلا عن الميتة ولهذا ورد في بعض الاخبار على من يجوز الاكل من ذبائح اهل الكتاب بانهم لا يجوزون الاكل من ذبائحكم فكيف تجوزون
انتم بالاكل من ذبائحهم هذا اذا كان المراد من المستحلين اهل الذمة وان كان المراد منهم الحربي فلم يكونوا موجودين في زمان صدور الاخبار و
مكانها فانها صدرت عن الصادق عليه السلام في الكوفة ولم يكن في ذلك الوقت في تلك الاطراف كافر حربي بل كلهم كان يدخل بعنوان الامان فيرتفع عنه
حكم الحربي ولم يعهد نقل المذكى والميتة الى البلاد البعيدة الا ان يراد بمستحل الميتة خصوص الكافر المعاهد الذي ليس من اهل الكتاب ولم يحارب
ولم يلتزم بالذمة لكنه عاهد اهل الاسلام في دفع العدو اذا امل اليهم فانه يجري عليه احكام اهل الذمة وهذا وان كان ممكنا الا انك
خبير بان حمل هذه الاخبار على خصوص البيع من المعاهد في غاية البعد وترك العمل بها اولى من تنزيلها على هذا الفرد الذي لا يكاد يوجد خصوصا
في مثل الكوفة في ذلك الزمان والاولى كما هو الاقوى في النظر حمل الروايات على جلود الميتة دون لحومها والمراد ممن يستحل الميتة من يستحل
الجلود والانتفاع بها في التجارة كما وقع التصريح بذلك في رواية علي بن جعفر المتقدمة فيدخل في المستحل الحربي والذمي بل كل من قال بطهارته
بالدباغ من فرق المسلمين مثل اهل السنة فالتمسك بهذه الرواية في جواز بيع اللحم المشتبه بالميتة لا يصح الا اذا ثبت الاجماع على عدم الفرق
ولا اجماع في البين فلما ذكرنا قال الشيخ الكبير في شرح القواعد بعد نقل مخالفتها لظاهر الكتاب والسنة والاجماع وما ورد من الاخبار في

بيع المخلوط من الميتة متروك او محمول على التقية او على التجبر اذ لا يوجد مستحل الميتة بعد عهد موسى انتهى والعلامة الطباطبائي بعد نقل
بعض ما ذكرنا قال وقد ظهر بما قلنا ان الرواية لا يمكن تطبيقها على القواعد وان ظاهرها مخالف للكتاب والسنة والاجماعات المستفيضة لو
عن الائمة والاصول المقررة والضوابط المسلمة وما هذا شانه فلا يصح الاستناد اليه في الاحكام الشرعية واقصى العجب ممن زعم ان ترك
العمل بهذه الرواية اجتهاد في مقابلة النص انتهى وقال في كشف الظلام بعد نقل الاقوال اذا وقفت على هذا فالحق تحريم بيع المشتبه لاختلاطه
بالميتة مطلقا انتهى وبما ذكرنا يظهر فساد ما قيل او يمكن ان يقال في ابطال ما اخترناه مثل ما ذكره بعض المشايخ دام ظله بان معارضتها مع
الآيات القطعية والاخبار القطعية ليس لاجل الصدور والدلالة لكون ما تضمن منها حكم الميتة مطلقات وعمومات ومخالفة الاخبار
لها انما هي بالاطلاق والتقييد والعموم والخصوص فيحكم بالعمل بها انتهى اذ لا يتم ما ذكره بالنسبة الى الاجماعات والاخبار الخاصة بالمشتبه
بالميتة مع مخالفتها للقواعد الثابتة المجتمع عليها التي لا يمكن الخروج عنها الا بادلة قوية صحيحة واما ما ذكره صاحب الجواهر من ان المتجه
العمل بالخبرين الجامعين لشرائط الحجية خصوصا بعد الشهرة المحكية في مجمع البرهان على العمل بهما انتهى فليس على ما ينبغي لان من الشرائط عدم كون الخبر
معارضا وذكرنا معارضتها ولان من الشرائط عدم كون الخبر محتملا لغير مورد الاستدلال لان بعد الاحتمال يبطل الاستدلال وقد ذكرنا احتمال
ان يكون موردهما الجلود كما احتمله غير واحد من الاصحاب كالعلامة الطباطبائي وصاحب كشف الظلام خصوصا مع ما في خبر رواية علي بن جعفر وعدم
وجود مستحل لحوم الميتة في ذلك الزمان والمكان واما دعوى عمل المشهور على طبقهما فغير صحيح ايضا لان المشهور بين قائل بالبطلان مطلقا
وبين قائل بالجواز في صورة قصد المذكى فيكون موافقا للقاعدة من عدم جواز بيع الميتة وبين قائل بالرجوع الى اخبار الآثار والاخبار ومع
ذلك كيف يدعى عمل المشهور على طبقهما واما الثالث وهو جواز البيع بقصد المذكى فلا دليل لهم الا انهم لما راوا مخالفتها للقواعد ارادوا
ان يقيدوها حتى تطابق ملائمة للقواعد والادلة الدالة على حرمة بيع الميتة والانتفاع بها لكنه غير صحيح لان هذا خروج عن مقتضى النص والقاعدة معا
اما النص فلانه لا يكاد يفهم منه الا بيع المختلط الذي هو مجموع الميتة والمذكى وارجاع الضمير في قوله يبيعه الى خصوص المذكى كما احتمله
بعضهم من قبيل الالغاز والتعمية المنافيين لقصد الافادة مع ان في قوله يبيعه ممن يستحل الميتة وقوله وياكل ثمنه ولا باس بذلك وخصوصا
فيما تضمن السؤال عن البيع تنبيه واضح على دخول الميتة في المبيع واما الخروج عن القاعدة فلوجوه منها ان تجرد قصد البايع الى بيع المذكى وعدم
جهل المشتري بذلك وبذله المال بازاء الجميع وقصد شرائهما جميعا لا يصحح البيع كما لا يخفى لان توافق المتبايعين في القصد الى المدلول
المنشأ بالعقد شرط في صحة البيع ومنها ان العلم بالمبيع شرط في البيع فلا يصح البيع بدونه والعلم غير حاصل هنا بالفرض فهو كبيع شاة من القطيع
وعبد من العبيد ومنها انه مع عدم التميز يكون المبيع مجهولا ولا يمكن اقباضه فلا يصح بيعه والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان المناط هناك
عدم تعين نفس المبيع المستلزم للغرر والجهالة وهنا عدم امكان اقباضه لا يقال القدرة حاصلة بامكان تسليم الجميع وعدم جواز امتناع
البايع عنه فان المذكى ملك المشتري فيجب دفعه اليه والميتة وان لم يكن ملكا له الا انها ليست ملكا للبايع ايضا فلم يكن له منعه عنها بل يجب عليه
دفعها لتوقف تسليم المذكى عليه مع خلوه عن الغرر ومتى سلم الجميع فقد سلم اليه المبيع الذي هو المذكى لانا نقول القدرة على التسليم التي هي شرط في
المبيع هي القدرة على التسليم على وجه ينتفع به المشتري انتفاعا محللا وهو غير حاصل هنا قطعا فان المقدور على تسليمه وهو المشتبه لا ينتفع به لكل
لما ثبت من تكليف الكفار بالفروع وما ينتفع به كل وهو المذكى المتميز غير مقدور التسليم ومنها انه يأخذ البايع اكثر من ثمن المذكى اذا باع لانه
فيكون الزائد حراما وقصد المذكى لا ينفع في حليته ومنها ان المبيع هنا موزون لانه اللحم المشتبه فلا يصح بيعه الا بالوزن والمشاهدة في مثله
لا يكفي على المشهور بين الاصحاب بل المجمع عليه لان معظم الغرر لا يندفع مع الاختلاط الا مع فرض حصول الظن والتخمين وهذا لا يكفي مع
ان الرواية خالية عن ذلك ومنها انه اذا فرض ان البيع انما وقع على المذكى وحده فالتقييد بكون البيع على من يستحل الميتة لا وجه له لكون
المانع هو بيع الميتة واذا فرض عدم بيعه وكان المقصود هو بيع المذكى كان اللازم جواز بيعه على من لا يستحل الميتة ايضا لان المستحل شارك
لغير المستحل في حكم المذكى وهو جواز الانتفاع المقتضي لصحة البيع وتناولها فارق في غير المذكى على قولهم المفروض هنا انتفاؤه واكثر
هذه الوجوه مذكورة في المسالك ولا باس بان نذكر عين بعض عباراته قال في المسالك بعد نقل الاخبار والمصنف وجماعة حملوا الروايتين على ما اذا
قصد به بيع المذكى حسب فلا يكون منافيا لاصول المذهب ويشكل بانه مع عدم التميز يكون المبيع مجهولا ولا يمكن اقباضه فلا يصح بيعه منفردا

انتهى وفي شرح الارشاد بعد نقل هذا القول قال وفيه ايضاً اشكال من جهة لزوم صحة بيع المجهول وهم لا يجوزونه ومن جهة انه قد يأخذ اكثر
من ثمن المذكى فانه يبيع الاثنين ظاهراً ومن جهة انه يقصد بيع الواحد والمشتري اكثر وانه لو كان ثمة قصد لذلك يصح البيع لعدم تبعية من الغير المستقل
ايضاً ومع ذلك فلا بد انه مما الاصل لان ينتفع به فلا يجوز البيع عليه انتهى ولا يمكن تخصيص هذه القواعد بمثل هذين الخبرين المعرض عنهما المشهور
مع معارضتهما باخبار خاصة كما ذكرنا مضافاً الى احتمال كونهما في مورد الجلد كما ذكرنا فلا يصح تخصيص القواعد بهما كما قال به بعض
المشايخ نام ظله حيث قال ويلتزم بان مضمونهما حكم تعبدي ثبت في مقابل العمومات على خلاف القواعد لكون احدهما صحيحاً والآخر حسناً
انتهى ولما ذكرنا من عدم انطباق الرواية مع القواعد قال في المسالك والاولى اما العمل بمضمون الرواية لصحتها او اطراحها لمخالفتها
للاصل انتهى واما الرابع وهو الرجوع الى الروايات الواردة في اللحم الذي لم يعلم انه ذكي او ميت كما قال به الشهيد في الدروس فالكلام فيه
تارة في صحة مثل هذه الروايات سنداً او انها معمول بها ام لا واخرى في صحة التمسك بها لما نحن فيه فنقول اما الاول فالظاهر انها معمول
بها قال الشهيد في الدروس ان العمل بمضمونها كاد ان يكون اجماعياً وعن الشهيد الثاني انه نفى عن اجماعية البعد في المسالك مؤيداً لها
بموافقة ابن ادريس الذي كان لا يعمل بالاخبار الآحاد وعن الغنية وبعض آخر الاجماع عليه وفي المستند ان المشهور آثاراً وجدتهم ولم يعلم هل هو
او ميت مطروح على النار انتهى وذكر في الجواهر بعد نقل كلام الاصحاب بعنوان الاجماع وذكر خبر شعيب الذي هو مستند في هذا الحكم بسنده
بما سمعت وبرواية البزنطي الذي هو من اصحاب الاجماع وقال صاحب المستند بعد الاقوال وضعفها لو كان غير مضر بجبره بما ذكر مضافاً
الى صحتها عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه انتهى وقال في غاية المراد حيث نقل فتوى الجماعة بها كابن بابويه والشيخ وابي الصلاح
وابن زهرة وابن ادريس وقطب الدين الكيدري ونجيب الدين بن سعيد صاحب كتاب الوحدة والمحقق في النافع وذكر انه احتج عليه بعضهم بالاجماع
ايضاً انتهى بعد ان ذكر الرواية ثم قال وهذه وان كان في بعض رجالها كلام الا ان عمل الكافة بمؤيدها ولا اعلم احداً خالف فيها الا ابن الجنيد
في الشرائع وردّها بلفظ القيل مشعراً بالضعف انتهى ورأيتها في الجواهر والمستند فتوى ابن ادريس الذي لا يعمل باخبار الآحاد
نعم هنا خلاف في الارشاد والنافع والقواعد والفخر في الشرح صرحوا بالحرمة بل هو صريح الفاضل المقداد في التنقيح والصيمري
في نهاية المرام حاكياً عن الفخر وابي العباس وثاني المحققين في الحاشية والشهيدين في الروضة لاصالة عدم التذكية وقال الاردبيلي بعد ذكر هذه
الرواية لكن العمل بها مشكل لضعفها بوقف سماعة بن عمرو واشتراك شعيب مع مخالفتها لما تقدم من ادلة التحريم في هذه المسألة انتهى الا انا
نقول ان القدر المتيقن في هذا المقام وهو وجود رواية منجبرة بعمل المشهور كاف لما اخترناه ولا حاجة الى ازيد من ذلك هذا تمام الكلام في
المقام الاول اما الثاني وهو كونها مستنداً لما نحن بصدده فنقول لا بد ان نتكلم في مدلولها تماماً لاجل هذا المقام فنقول ان خبر شعيب وغيره مشتمل
على السؤال عن حال اللحم المطروح في القرية الذي لم يعلم حاله من جهة انه ذكي او ميت ومعلوم ان التكلم انما هو بلسان اهل الشرع حيث يحمون
ما عدا المذكى ميتة ولو انتفى شرط من شروط التذكية مثل الاستقبال والتسمية والجواب بالطرح على النار من دون استفصال عن جهة الشك
ومعلوم ان ترك الاستفصال في مقام البيان يفيد العموم فيكون الحكم محل الشك مطلقاً من جميع اصناف الميتة هذا الاختبار والطرح على النار وهذا
مخالف للواقع قطعاً بيانه ان الانقباض والانبساط في اللحم امران ناشئان عن اقتضاء التذكية والموت من حيث انفسهما فلا يجعلان الا بالذبح
وعدمه اما فقد سائر الشروط كالاستقبال ونحوه فلا يقتضيان الانقباض والانبساط فيصير الحديث موهوناً بسبب مخالفته لضرورة
الوجدان الا ان يدعى ان الغالب في المشكوك لكون طرفيها الشك في التذكية والموت حتف انفه فيختص حكم الخبر بما اذا كان الاشتباه ناشئاً من الذبح
وهو خروج الدم والموت بغيره مثل الخنق وغيره لا بسبب فقد شرط شرعي آخر مثل التسمية والقبلة او يدعى ان العموم مخصص بحكم العقل بعدم
ارادة غير ما كان الشك من حيث الذبح وعدمه فيصير دليلاً في مورده ويلزم الرجوع في غير مورد الحديث وهو ما لو شك فيه من جهة وجود شرط
من شروط التذكية بعد احراز الذبح الى اصالة عدم التذكية واشار الى بعض ما ذكرنا صاحب المستند حيث قال وهل الاختبار عند الاشتباه في الذبح
وعدمه ويجري فيما اذا شك مثلاً في التسمية او الاستقبال او كون الذابح مسلماً مثلاً ام لا ظاهر بعضهم الثاني وهو مشكل جداً اذ الظاهر ان السؤال
عن الميت حتف انفه انتهى واما التمسك بها فيما نحن فيه فنقول انه اختصاص هذا الحكم بما اذا شك ابتداءً وجريانه في موارد الشبهة المحصورة خلاف
الاقوى في شيء الثاني وان كان مخالفاً للمشهور ومستندهم ما ذكره فخر المحققين في الايضاح في مسألة عرض اللحم المشتبه على النار واختباره بالانقباض

أولاً مع قطع النظر عن قيامنا وثانياً بكلام في دلالتها

والانبساط ان في ذلك قول الشيخ في النهاية ودليله انه قد حكم فيها بانه اذا اختلط المذكى بالميتة وجب اجتنابهما وجاز البيع على مستحل الميتة وههنا جعل الانقباض
والانبساط علامة التمييز بين المذكى والميتة فاي فرق بينهما والجواب ان في الاخير لم يتيقن ان احدهما ميت والآخر ذكي فهذا شبهة الحرام يقيناً المعلوم حرمته
بالحلال فوجب اجتنابه كما في الانائين المعلوم نجاسة احدهما واما هنا فلم يعلم انه من الميتة ام المذكى وقال في الجواهر بعد استغرابه هذا من الشهيد في الدروس
وبعد قوله اذ قد عرفت الاشكال في مضمون الخبر المزبور ان التمسك به في مورده مشكل فضلاً عن التعدي منه الى الخلط المعلوم قبله المشابه الذي هو من
الشبهة المحصورة التي يجب اجتنابها مع شدة وضوح الفرق بين الموضوعين انه يمكن كونه علامة ولو للغلبة في خصوص المشتبه بين كونه جميعه مذكى او
ميتة لا المختلط الذي تطابق النص والفتوى على اجتنابه انتهى وقال في المسالك وضعفه مع تسليم الاصل ببطلان القياس مع وجود الفارق وهو
ان اللحم المطروح يحتمل كونه باجمعه مذكى وكونه غير مذكى فكونه ميتة غير معلوم بخلاف المتنازع فانه مشتمل على الميتة قطعاً فلا يلزم من الحكم في
المشتبه بالتحريم كونه كذلك في المعلوم التحريم واما المستند فعندنا انه بعد صحة الرواية وجواز التمسك بها ولو كان ضعيفاً لانجبارها بعمل المشهور لا وجه
لان يتوقف في جواز التمسك بها فيما نحن فيه لان مدلولها ان الموت علة للانبساط والتذكية علامة للانقباض فيكون الانقباض لازماً للتذكية
والانبساط لازماً للموت فلا يتخلف اللوازم عن ملزوماتها فكل مورد حصل الانقباض يكشف عن كونه مذكى وكل مورد حصل الانبساط يكشف
عن كونه ميتة فلا فرق بين المقامين لظهور ان العلم الاجمالي لا يخرج العلامة عن كونها علامة اما ما علله الشهيد في الدروس من ضعفه للاعراب فيه واستغرابه
الجواز في غير محله ولذا قال الاردبيلي في شرح الارشاد بعد نقل كلام الدروس وهو غير بعيد اذا كان ذلك حينئذ لدلالة العلامة فيها الرواية ولكن
العمل بها مشكل لضعفها بوقف سماعة بن عمرو واشتراك شعيب مع مخالفتها لما تقدم من ادلة التحريم في هذه المسألة لانه يعلم من الرواية ان كل ما انقبض فهو حلال
وما انبسط فهو حرام فهو يشمل ما نحن فيه بل اولى انه شرح بعض فيضعف مع تسليم الاصل ببطلان القياس مع انه قياس مع الفارق فان اللحم المطروح في مجهول الميتة
مشكوك بخلاف ما نحن فيه فان وجودها متيقن وليس كل ما يجري في المشتبه يجري في الميتة محل تامل لما علم من افادة الرواية عليه وهو حصول العلم بتعيين
احدهما وهو اعم من المطروح والمشتبه بالميتة على انه ليس بفارق فان المطروح بحكم الميتة شرعاً عندهم وان كل واحد من الميتة والمشتبه يحتمل ان يكون ميتة
يقيناً هنا الا ان يقع فلا بد من ان يمنع استقلال العلة مع الاشتباه ومثله يرد في جميع القياسات المنصوصة العلة او يمنع الاصل انتهى وقال في الرياض وظهور
الخبر في تلازم علامتي الحل والحرمة للمذكى والميتة من دون ان يكون لخصوص مورد السؤال فيه في ذلك مدخلية بقي الكلام في كلام العلامة في المختلف
حيث انه في المسألة ان الرواية من المذكور وبين المجوزين بيع المشتبه من المستحل لا بوجهان الانطباق على القاعدة اولهما بانه ليس بيعاً بل استنقاذ
لمال الكافر برضاه ويتوجه عليه مضافاً الى ما فيه من صرف البيع والثمن عن ظاهرهما ان الربا بالكافر اهل الذمة فانهم لا يستحلون ذبائح المسلمين كما
يشير اليه في الاخبار بقوله انهم ما استحلوا ذبائحكم فكيف انتم تستحلون ذبائحهم ان اهل الذمة لا يحل مالهم الا بوجه شرعي ورضاهم ببذل المال
لا يوجب الاباحة لانهم انما بذلوه باعتقاد المعاوضة فلا يحصل الاباحة والاباحة بغيرها غير حاصلة بالفرض وقال الاردبيلي بعد ذكر كلام العلامة
وهو جيد لكن ينبغي تخصيص الحكم بمن يحل ماله من الكفار الحربي لا الغير المأمون لا الذمي ولا المأمون ولا المنتمي بالاسلام انتهى وقال في المسالك
بعد نقل كلام العلامة في المختلف واما اطلاق عليه اسم البيع لمشابهته له في الصورة من حيث انه بذل مال في مقابل العوض ويشكل بان مستحل الميتة اعم
ممن يباح ماله اذ لو كان ذمياً كان ماله محرماً فلا يصح اطلاق القول ببيعه كذلك على مستحل الميتة انتهى وان كان المراد بالكافر الحربي فلم يكن موجوداً
في زمان صدور الخبر لما ذكرنا من ان هذه الاخبار صدرت عن الصادق وهو بكوفة ولم يكن في ذلك الزمان بالكوفة كافر حربي ومن كان من الحربي
يكون داخلاً في حماية المسلمين حتى يدفع عنهم حكم الحربي ولم يكن النقل الى بلاد الكفار معهوداً الآن يراد بمستحل الميتة خصوص الكافر المعاهد
الذي ليس من اهل الكتاب ولم يحارب ولم يلتزم بالذمة لكنه عاهد مع اهل الاسلام في قطع العدوان اقبل اليهم فانهم لا يجري عليهم احكام اهل
الذمة هذا لكن يمكن الجواب عما ذكرنا رداً على العلامة بوجوه اما اولاً فبان المراد بقوله ليس مما يأبى استنقاذ المال الكافر برضاه كونه اباحة
من الطرفين كما قاله في مفتاح الكرامة قال بعد نقل كلام العلامة وحاصله الحمل على الاباحة من الطرفين فيندفع عنه ما نقله الشهيد من ان ثمن
الكفار ما لا يحل ماله كالذمي انتهى واما ثانياً فلان ما ذكره من انه ليس في اهل الذمة من يشتري من المسلمين ذبائحهم بتكذيبه الوجدان الخارجي
لان النصارى دائماً يأكلون من ذبائح المسلمين بل اغلبهم واما ثالثاً فلان ما ذكره من عدم وجود الحربي في زمان الخبر يرد عليه ان عدم الوجود في
تلك الزمان وذلك المكان مما لا مدخل له في رفع الحكم المدلول عليه في الخبر لان مؤدى الخبر جواز البيع على المستحلين وهذا يصح في صورة

تحقق مسطح يجوز بيعه وخلية كل ما كان من الامكنة ولكن الاول باطل لان الاباحة ايضا لم يحصل لان الاباحة توقف على المدّعى معلوم ان دمائهم بالنصر فلم يبق الاسباب لغاو نفيها الاولى حمل الكافر على الحربي ولا برد عليه شيء كما ذكرنا الباعث على الحمل على الفهم مع القواعد والجمع مهما امكن اولى من الطرح وهذا الكلام ناجح للمنع المطلق كما لا يخفى **قوله** وفي مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي صاحب الرضا قال سالته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من الياتها وهي احياء ايصلح ان ينتفع بها قال نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها واستوجه في الكفاية العمل بها تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامة في بعض اقواله الى ان قال مع انها معارضة بما دل على المنع من موردها معتضدًا بقوله ع اما علمت انه يصيب الثوب واليد وهو حرام **اقول** لا خلاف ولا اشكال في ان ما يقطع من الحي ميتة وادعى عدم الخلاف فيه في المعالم واستظهره في الحدائق بانه في المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب وفي شرح المفاتيح الاستناد الكل ان اجزاء الحيوان التي تحلها الحيوة تنجس بالموت وان قطعت من الحي باتفاق الفقهاء بل الظاهر كونه اجماعيا وعليه الشيعة في الاعصار والامصار انتهى الا الاجماع المحصل موجود في المسئلة وعلى هذا فلا يجوز الانتفاع بالمبان من الحي للاجماع على ان شيئا من الميتة والنجس لا يجوز الانتفاع به ولا شك في ان الجزء المبان من الحي ميتة ونجس اذا المبان يعد انه غما لم يذكر وهذا كذلك لان القطع لا يفيد التذكية مضافا الى دلالة الاخبار عليه مثل ما عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع انه قال في اليات الضان تقطع وهي احياء انها ميتة ومثلها ما عن الكاهلي قال سال رجل ابا عبد الله ع وانا عنده عن قطع اليات الغنم فقال لا باس بقطعها اذا كنت تصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي ع ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به ورواه الصدوق باسناده عن الكاهلي مثله وكذا لا اشكال في ان الميتة نجس قال في الجواهر بعد الحكم بعدم جواز التكسب بالنجس بل ربما ظاهر من ملاحظة كلامهم في الدهن النجس الاجماع على عدم جواز الانتفاع به انتهى وفي شرح الارشاد للفخر وتنقيح المقداد التصريح بذلك ولا اشكال فيه بل الاجماع المحقق ثابت ومن المعلوم ان هو ما يقطع من الحي بعد العين او وضوح ان نجاسته بسبب كونه ميتة وصرح بعدم جواز الاستصباح به ولو تحت السماء في الشرائع والنافع والتذكرة والمنتهى للعلامة والارشاد والقواعد والمطالع وكذا الدروس وكشف اللثام ومكاسب النهاية واللمعة والروضة وصاحب المفاتيح في المفتاح والجواهر والمستند والمنية وكشف الظلام وشرح الارشاد وغيرها بل ادعى في الجواهر عدم الخلاف فيه قال اما لو كانت نجاسته ذاتية كالالية المقطوعة من ميت او حي لم يجز نقله ولا انتفاله ولا استعماله حتى بالاستصباح تحت السماء بلا خلاف معتد به اجده فيه انتهى بل صرح بالاجماع في مجمع البرهان والرياض ايضا هذا مضافا الى ان الاخبار العامة الدالة على حرمة الانتفاع بالنجس والدالة على حرمة الانتفاع بالميتة وجميع تقلباته مثل خبر التحف حيث قال بعد ذكر الميتة وغيرها الا ان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام كاف في اثبات المطلوب بل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة بدل عليه على الاصحاب بتقريب ان تعلق الحرمة لا معنى لتحريم العين ولا قرينة لتقدير انتفاع معين والترجيح بغير مرجح محال والمبهم موجب للاجمال المنهي من القران العظيم غالبا وجميع الانتفاعات اقرب الى الحقيقة فيصار اليه عند تعذر الحقيقة لكن قد يقال ان اذا انسد احد الافعال المناسبة لتلك العين بقرينة فيحمل عليه كما في قوله حرمت عليكم امهاتكم حيث ان الفعل المناسب لها النكاح وفيما نحن فيه الاكل لان المطلوب منه ذلك ويجاب عن ذلك بان الحكم واقع على العموم من غير اشارة الى الخصوص ضعفه وحذف المتعلق يفيد العموم فيحمل عليه لانه على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة الا ان الحق الحمل على الظاهر المتعارف منه وهو الاكل لان العموم انما يستفاد من حذف المتعلق اذا لم يكن فعل ظاهر يناسب تحريم العين فلا دلالة للاية على تحريم جميع الانتفاعات لا يخلو عن خفاء ويكفينا دليلا لو لم يكن لنا شيء مما تقدم الاخبار الخاصة في هذا المورد مثل ما عن الكاهلي قال سال رجل ابا عبد الله ع وانا عنده عن قطع اليات الغنم فقال لا باس بقطعها اذا كنت تصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي ع ان ما قطع منها ميتة لا ينتفع به ومثل ما عن حسن بن علي قال سالت ابا الحسن ع فقلت جعلت فداك ان اهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها قال هي حرام قلت فنستصبح بها قال اما تعلم انه يصيب اليد والثوب وهو حرام ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب ومثل قوله ع في حديث جابر بن عبد الله ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والا قيل يا رسول الله رايت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ومثلها ما في المستدرك وغيره انه ع نهى عن ثمن الكلب وعسيب الفحل وقال حرمت التجارة في الخمر وقال لا ينتفع من الميتة بشيء ومثل ما رواه ثقة الاسلام الكليني

في باب لباس المصلي وما ينتفع من الميتة وما لا ينتفع منها من كتاب الاطعمة والاشربة عن علي بن ابي المغيرة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا ويتفرع على ما ذكرنا عدم جواز الاستصباح بدهن الاليات المقطوعة وما ورد بالاستصباح بالدهن النجس فهو مختص بالمتنجس بالنجاسة الخارجية يعني المتنجس بالعارض ولا عموم فيه لانه قال في صحيحة زرارة اذا وقعت الفارة في السمن وكذا في صحيحة وهب وكذا صريح الجواب في صحيحة ابي بصير فلا يقال بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد لان الجواب خاص لا عموم فيهما فح فلا يمكن التعدي من هذه الاجماعات والاخبار وكلمات العلماء وعلى هذا فلا عبرة بما عن المدارك وصاحب المعالم القول بان ما دل على تحريم الميتة وان تمها بحث مختص بجسد الميت دون الاجزاء لما ذكرنا من الادلة والاجماع والقاعدة على انها ميتة ايضا فيشملها ما دل على النهي عن التصرف في الميتة قال في الحدائق والمشهور في كلام الاصحاب تحريم الاستصباح بما يقطع من اليات الغنم بناء على ما ذكرنا من انها ميتة لا ينتفع بشيء منها مما تحله الحيوة ونقل الشهيد عن العلامة جواز الاستصباح به تحت السماء ثم قال وهو ضعيف لانه روى ابن ادريس في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي صاحب الرضا ع قال سالته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من الياتها وهي احياء ايصلح ان ينتفع بها قال نعم يذيبها ويسرج بها ولا ياكلها ولا يبيعها وروى ايضا الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده عن علي بن جعفر عن اخيه ع مثله والرواية المذكورة كما ترى ظاهرة الدلالة وظاهر شيخنا العلامة المجلسي في البحار الميل الى العمل بهذه الرواية حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة والجواز عندي قوي لدلالة الخبر الصحيح المؤيد بالاصل على الجواز وضعف حجة المانع اذ المتبادر من تحريم الميتة اكلها كما حقق في موضعه والاجماع ممنوع انتهى **اقول** لا شك في ان هذه الرواية ضعيفة ولا يمكن الركون اليها حتى يكون بها كما ولذا قال في السرائر لما اورد هذا الخبر ولا يلتفت الى هذا الحديث فانه من نوادر الاخبار والاجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرف فيها على كل حال الا اكلها للمضطر انتهى وعلى فرض صحتها لا يمكن الركون اليها مع اعراض المشهور عنها وورود روايات اخر صحيحة على خلافها مع كونها مخالفة للاجماعات المنقولة والاخبار والمتظافرة المتكاثرة الدالة على حرمة الانتفاع بالنجس والميتة ولذا قال الشيخ الكبير في شرح القواعد بعد نقل الاجماعات المنقولة والروايات العامة والخاصة على عدم جواز الانتفاع بالميتة والنجس فلم يبق المعارض وان صح اهليته للمعارضة انتهى وقال في المستند بعد ذكر الروايات وغيرها وغايته التخصيص بالنظر الى الانتفاع وهو ان صح قاصر عن تخصيص ما افاد بعموم تحريم الانتفاع بالميتة كما اوسنته انتهى وقال في مفتاح الكرامة بعد نقل كلمات الاصحاب والاخبار الدالة على المطلوب والاجماعات فلم يبق المعارض وان صح سنده وكثر عدده صلاحية المعارضة مع ان مقتضى ما حرر في الاصول انه اذا اصح الاخبار وكثرت في مقابلة المشهور ضعفت انتهى وادعى الاتفاق على حرمة الانتفاع بالمبان من الحي حتى في الاستصباح اما من ذكر فمعلوم واما من لم يذكره منهم فيظهر ذلك منهم من جهتين احدهما ان مفهوم اللقب معتبر في عبارات الفقهاء بلا خلاف فيه يثبت الوفاق والخلاف فلما علقوا الحكم على النجاسة العرضية فهم منه عدم اذا كانت النجاسة ذاتية بمفهوم اللقب وثانيهما ملاحظة القرائن الخارجية ومع قطع النظر عن ذلك الالتزام بالمعارضة بين ما دل على جواز الاستصباح وما دل على عدمه وعدم المرجح والتساقط يبقى عموم ما دل على عدم جواز الانتفاع بالنجس والميتة على حاله وما اورده بعض المشايخ دام ظله بعد نقل ما ذكر عن المصنف من الرجوع الى عموم ما دل على المنع من الانتفاع بالميتة من ان التمسك بعموم ما دل على المنع من الانتفاع بالميتة في هذا المقام مشكل لان القطعة المبانة من الحي ليست مما وضع له لفظ الميتة عرفا ولغة ولا شرعا لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها ولا حقيقة المتشرعة على وجه يحمل الخطاب الوارد عن الائمة عليهم السلام المشتمل عليها على ما يعم القطعة المبانة ايضا انتهى غير وارد عليه وعلينا لما ذكرنا من تصريح الاخبار بان القطعة المبانة ميتة ويطلق عليها اسم الميتة شرعا مع عدم الاشكال بان الميتة لها حقيقة شرعية او متشرعة والوضوح ان الميتة في نظر الشارع اعم مما كان في نظر العرف واللغة لان ما لم يوجد احد من الشرائط المقررة فيه عند الذبح مثل البسملة والتوجه الى القبلة وغيرهما يعد ميتة في الشرع وان لم يكن في نظر العرف واللغة ميتة فالميتة كل لحم لم يجر فيه شرائط الذبح من قطع الاوداج الاربعة والبسملة والقبلة وغيرها والمبان من الحي كذلك فهو ميتة ويترتب عليه الاحكام المجعولة للميتة **قوله** ره يحرم التكسب بكلب الهراش والخنزير البريين اجماعا على الظاهر المصرح به في المحكي عن جماعة وكذلك اجزائهما ثم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير وجلده جاء فيه ما تقدم في جلد الميتة الخ **اقول** لا اشكال ولا خلاف في نجاستهما عند الامامية

في حرمة التكسب بكلب الهراش والخنزير

اذا كانا بريين للاجماع المحصل والمنقول عن الخلاف والجواهر والمستند والاردبيلي والعلامة في التذكرة وغيرهم بل ضرورة المذهب
والاخبار المستفيضة عن الائمة عليهم السلام المعمول بها مع صريح الكتاب بل صريح قوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس لان المراد بالرجس النجس ولا فرق
بين اجزائهما مما تحله الحيوة وغيره وعدمه خلافا للسيد في الثاني حيث قال بالطهارة كما في اجزاء الميتة من غيرهما وهو ضعيف كما حققناه في
كتاب الطهارة اما اذا كانا بحريين فلا اشكال في طهارتهما للاجماع المحصل نعم خالف ابن ادريس في الكلب البحري وليس مضرا بالاجماع
وعدم ثبوت كونهما حقيقة الا في البريين كما في الذخيرة بل صرح الفاضل في يه و تذكرة بكونه مجازا في غيره بل هو الظاهر من الاكثر
حيث خصوا التبادر بالبري ولذا لا يفهم حين الاطلاق الا البري ولا بد من قيدهما بالبحري مع انها مؤيدة في خصوص الاول بالسيرة
على استعمال جلده وشعره وربما قيل انه الخز بل به اخبار كثيرة منها ما في رواية محمد بن سنان عن عبد الله بن سنان عن ابن ابي يعفور قال
سألت ابا جعفر عليه السلام عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه وعلى فرض الاشتراك يكون منصرفا الى البري
ثم المتولد منهما او من احدهما وطاهر يتبع الاسم مع علم صدق الاسم طاهر للاصل هذا اذا لم يندرج تحت اسم آخر والا فيتبع المسمى و
يثبت له احكام ذلك المسمى لشمول ادلته له وفاقا لصريح كشف اللثام والغطاء وظاهر المدارك وصريح الجواهر والمستند وغيرهم خلافا
لجماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني فحكموا بنجاسة المتولد بين النجسين مط لكونه جزءا منهما وان اختلف صورته وهو ضعيف لان العبرة بالعنوان
الشرعي وهو تابع للاسم وكون اصله من النجس لا يستلزم النجاسة كما لا اشكال في عكسه مثل ان يتولد من البعير الكلب لا انه نجس لصدق
الاسم فيدخل تحت الادلة اذا عرفت ذلك فنقول المراد بكلب الهراش هو غير الكلاب الاربعة التي يجوز بيعها كما نذكر ان شاء الله وحرمة
التكسب به للاجماع المحصل والمنقول قال العلامة في التذكرة الكلب ان كان عقورا حرم بيعه عند علمائنا وقال في المنتهى اجماع علمائنا
على تحريم بيع الكلاب عدا الاربعة وقال الشيخ في الخلاف اجماع الفرقة على تحريم بيع الكلب عدا كلب الصيد وقال في المستند وحرمة
التكسب بهما يعني الكلب والخنزير اجماعية وقال في الجواهر بعد ذكرهما بلا خلاف اجده في عدم جواز بيعه بل يمكن تحصيل الاجماع وقال
في التحرير يحرم التكسب فيما عدا الكلاب الاربعة اجماعا منا وفي الخلاف الاجماع على عدم جواز بيعه وقال في المنتهى واما الكلب فلا
خلاف في تحريم الاكتساب فيما لا منفعة فيه كالكلب العقور انتهى وقال السيد في المصابيح الاول كلب الهراش ولا خلاف بين علمائنا في
تحريم بيعه وعدم جواز التكسب به انتهى ونسب في المصابيح الاجماع في هذا المقام الى الشهيد مضافا الى الاجماع عن العلامة وغيره في
اعتبار الطهارة في المبيع وعدم صحة بيع الاعيان النجسة فلا يصح جعلهما مبيعا لنجاستهما وللاخبار العامة الدالة على حرمة التكسب
بالنجاسات مثل خبر تحف العقول وغيره كما ذكرناه مرارا ولعدم وجود المنفعة المعتد بها عند العقلاء اذا كان هراشا وللاخبار الكثيرة
عن الائمة عليهم السلام منها ما عن ابي عبد الله العامري قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت ومنها عن سهل
بن زياد عن الحسن بن علي الوشاء عن الرضا عليه السلام في حديث قال وثمن الكلب سحت ومنها عن ابان ومحمد بن مسلم وعبد الرحمن بن ابي
عبد الله ع قال ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ومنها عن جراح المدائني قال ابو عبد الله ع من اكل السحت ثمن الخمر ونهى عن ثمن الكلب
ومنها عن النبي ص نهى عن ثمن كلب العقور ومنها عنه في المستفيض قال خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم الغراب والحداة والعقرب
والفارة والكلب العقور ومما يحل قتله لكل احد لا يملك فلا يباع ومنها ما في المنتهى وغيره عنه نهى عن ثمن الكلب وعسيب الفحل ومنها
ما عن النبي ص ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت ومنها قول ابي الحسن الرضا ع حين سئل عن شراء المغنية فقال
قد تكون للرجل جارية تلهيه وما ثمنها الا ثمن الكلب وثمن الكلب سحت والسحت في النار واما حرمة التكسب بالخنزير واجزائه فالظاهر
انه لا خلاف ولا اشكال فيه عندنا بل نقل الاجماع عليه مستفيض قال في المبسوط لا يصح بيع الخنزير ولا اجارته ولا الانتفاع به اجماعا
وقال في المستند من المحرمات الكلب والخنزير وحرمة التكسب بهما اجماعية انتهى وقال في المنتهى والحكم بتحريم بيع الخنزير وان كان مستهل
من غير استثناء وفاقه وكذا اجزائه انتهى وفي المنتهى اجماع المسلمين كافة على تحريم بيع الميتة والخمر والخنزير انتهى هذا مضافا الى الاجماع
على اعتبار الطهارة في المبيع وللاخبار العامة الدالة على حرمة التكسب بالاعيان النجسة وجميع الانتفاعات مثل خبر التحف وغيره وللاخبار
الخاصة منها ما عن الرضا عليه السلام قال سألته عن نصراني اسلم وعنده خمر وخنازير وعليه دين هل يبيع خمره وخنازيره فيقضي دينه قال لا

في حرمة التكسب بالكلب والخنزير

في حكم اجزاء الكلب والخنزير

ومثله عن طريق آخر عنه ع ومنها وعنه ع عن مجوسي باع خمرا او خنازير الى اجل مسمى ثم اسلم قبل ان يحل المال قال له دراهمه وقال اسلم
رجل وله خمر او خنازير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين قال يبيع ديانه او ولي له غير مسلم خمره وخنازيره ويقضي دينه وليس له ان يبيعه
وهو حي ولا يمسكه واعلم انه قد يتوهم من بعض الاخبار جواز بيع الخنزير مثل ما رواه الكليني في باب بيع العصير والخمر من كتاب المعيشة عن
زرارة في الحسن بابرهيم عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمرا او خنزيرا ثم يقضيني منها قال لا بأس او قال
خذها ومثل ما رواه الشيخ في باب الغرر والمجازفة من كتاب التجارة عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الرجل مال
فيبيع بين يديه خمرا او خنازير يأخذ ثمنه قال لا بأس وعن محمد بن يحيى الخثعمي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع
الخمر والخنازير ثم يقضينا فقال لا بأس به ليس عليك شيء من ذلك والجواب ان هذه الروايات لمخالفتها للاجماع لم يعمل بها احد مع اعراض الاصحاب
عنها لا يجوز التمسك بها مع انها تضمنت اباحة ثمنها للقضاء وهو خلاف المدعى اعني جواز البيع الحاصل للبايع فتم وقد ورد عن الرضا ع عن رجل
اسلم وله خمر او خنازير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين قال يبيع دياته او ولي له غير مسلم خمره وخنازيره ويقضي دينه وليس له ان يبيعه وهو
حي ولا يمسكه فلا بد من حملها على ما اذا كان البايع من اهل الذمة كما فهم الاصحاب فلا اشكال فيه واما اجزاؤهما فهي على قسمين احدهما
ما تحله الحيوة وثانيهما ما لا تحله الحيوة اما الاول وهو ما تحله الحيوة منهما فالكلام فيه في مقامين احدهما في جواز البيع وعدمه وثانيهما
في جواز الاستعمال وعدمه اما الاول فلا اشكال ولا خلاف في عدم جواز بيع اجزائهما لما ذكرنا من الاجماع على اعتبار الطهارة في المبيع ولا
يمكن ان يقال بان بيع الاجزاء منهما جائز لعدم صدق الكلب والخنزير عليها لما ذكرنا من الاجماع على النجاسة في اجزائهما مما تحله الحيوة بل وشمول
اخبار المنع عن بيع الكلب والخنزير لها بنحو من الاعتبار وللاجماع المدعى في المقام بخصوصه قال في الجواهر واما التكسب بالخنزير وجميع اجزائه
وجلد الكلب وما يكون منه فلا خلاف اجده في عدم جوازه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه بل لعله بل تواتر الاخبار ما يشمل الاجزاء
ايضا بل الاجماع محصل فيه ولا اشكال عنه واما الثاني وهو جواز الاستعمال ففيه قولان اشهرهما واصحهما هو عدم الجواز لعموم خبر تحف
العقول لان فيه النهي عن جميع التقلبات ونحوه بل وللاولوية القطعية المستفادة من النهي عن استعمال اجزاء الميتة لوضوح ان النجاسة فيه
اشد لانه نجس بالذات لا بالعارض ان قلنا بامكان السببية والضعف في النجاسة اولا ان النجاسة الذاتية اشد واقوى اولان
نشر هذه النجاسة اشد من النجاسة في الميتة لاستفادة هذا من احكام الشارع في باب التطهير من التعدد وغيره اولفهم هذا من الاخبار
على من راجع الاخبار واما ما دل على وجوب الاجتناب عن اجزاء الميتة قوله بعد السؤال يا رسول الله ارأيت شحوم الميتة يطلى بها السفن
ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ومنها ما عن ابي عبد الله ع الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا ويمكن التمسك بما دل على
كل ما كان به الدسم فلا تعملوا به كما سنذكر اخباره في الباب الثاني فيضمه القول بالفصل بين الدسم وغيره يثبت المطلوب لان الدسم مما
تحله الحيوة والقول الآخر جواز الاستقاء بجلده اي جلد الخنزير حفظا عن المقنع وكذا في نظائم القواعد بطلانه يظهر مما ذكرنا من الاجماع
وعموم الاخبار ومن قال به يقول به في غير المشروط بالطهارة واما عدم جواز استعماله في المشروط بالطهارة فمسلم واما المقام الثاني وهو ما
لا تحله الحيوة منهما فالكلام فيه ايضا في المقامين فنقول ان اخترنا مذهب السيد المرتضى من طهارة ما لا تحل وان كان من نجس العين فلا اشكال
في جواز استعماله وجواز بيعه ان كان له نفع معتد به عند العقلاء لكن هذا القول مخالف للاجماع لان انعقاده قبله ولم يكن في المسألة مخالف
غيره ممن سبق الا جده الناصر على ما يظهر من المحكي عنه ومخالفته فقط ليس مضرا ويدل على خلافه رواية الاسكافي قال سألت ابا عبد الله ع
عن شعر الخنزير يحرز به قال لا بأس به لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي مع اعتضاده بالشهرة هذا مضافا الى ان مستنده على الطهارة الاجماع
حيث قال هو لا يحل ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الكلب والخنزير وهما نجسان وذلك انه لا يعين من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وما لا تحله
الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به انتهى وهو موهون بتفرده به وما ذكره من الدليل واضح الضعف ولو لا دلالة الادلة على طهارة ما لا تحله
من الميتة وفهم استناد النجاسة فيها الى الموت لم يحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة منها في غير الكلب والخنزير ايضا وان قلنا بالنجاسة كما هو المشهور فلا يجوز
الاكتساب بشيء مما لا تحله الحيوة لما ذكرنا من الاجماع على اعتبار الطهارة في المبيع كما نقلنا عن العلامة في التذكرة وغيره وقال العلامة الطباطبائي
المعروف من مذهب علمائنا رض تحريم التكسب بالاعيان النجسة وبطلان التصرف فيها بالبيع وغيره من العقود وان فرض لها نفع انتهى والاخبار العامة

في حكم اجزاء الكلب والخنزير

الدالة على النهي مثل خبر التحف وغيره بل ويشملها عموم اخبار النهي عن بيع الخمر والخنزير ولذا قال في جامع المقاصد بعد بيان حرمة بيع الكلب والخنزير واجزائهما وان لم تحلها الحيوة لانها نجسة خلافا للمرتضى انتهى وقال العلامة في المكاسب الكلب والخنزير واجزائهما هذا تمام الكلام في البيع واما سائر الانتفاعات بغير المعاوضة فالمشهور المنصوص عدم الجواز ايضا بل ادعى غير الاجماع قال في الجواهر في باب الاطعمة والاشربة لا يجوز استعمال شعر الخنزير اختيارا بناء على ما هو الاصح من نجاسته فضلا عن غيره من اجزائه فيما يشترط فيه الطهارة وغيره لانه من الاعيان النجسة التي قد تقدم في المكاسب حكاية الاجماع عن غير واحد على عدم جواز الانتفاع بها انتهى والمستند فيه عموم اخبار حرمة التصرف في النجس مثل خبر التحف بل واطلاق ما دل على حرمة الخنزير الشامل لجميع اجزائه كما قال به الشهيد في المسالك حيث قال وعلى القول بنجاستهما فالمشهور عدم جواز استعماله من غير ضرورة لاطلاق تحريم الخنزير الشامل لجميع اجزائه وللاكل منه ولغيره من وجوه الانتفاع انتهى بل عن السرائر الاخبار متواترة بعدم جواز استعمال شعر الخنزير وان لم نجدها بل صرح بعدم وجدان هذه الاخبار جماعة منهم الشهيد في المسالك قال بعد نقل هذا عن السرائر وهو عجيب لانا لم نقف منها على شيء انتهى وقال في الجواهر بعد القول بعدم الجواز مستندا الى العمومات والى اخبار ذكرها في السرائر وان كنا لم نظفر بخبر واحد كما اعترف به في كشف اللثام انتهى وقال الاردبيلي في شرح الارشاد ونقل في المختلف عن ابن ادريس ان اخبار اهل البيت عليهم السلام متظافرة بذلك وما رايت الى الآن خبرا واحدا في المنع عن استعمال شعر الخنزير فكيف الاخبار المتظافرة ولعلها كانت وانعدمت وهو بعيد لعله يريد الاخبار الواردة بنجاسة الخنزير وهي شاملة لشعرها فلا يجوز استعماله لان النجاسة لا يجوز استعمالها الا لضرورة انتهى نعم روي في خبر سليمان الاسكاف سأل الصادق عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به قال لا بأس به ولكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي وروي عن سيف التمار عن برد عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل خراز من الليل يعمل الحمائل بشعر الخنزير قال اذا فرغ فليغسل يده وروى عن برد الاسكاف قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به قال خذه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة باردة فان جمد فلا تعمل به وان لم يجمد فليس له دسم فاعمل به واغسل يدك اذا مسسته عند كل صلوة قلت ووضوء قال لا اغسل يدك كما تمس الكلب وروي عن حنان بن سدير عن برد الاسكاف ايضا بطريق آخر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني خراز ولا يستقيم عملنا الا بشعر الخنزير نخرز به قال خذ منه وبره فاجعلها في فخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به وروي عن عبد الله بن المغيرة عن برد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير فربما نسي الرجل فصلى وفي يده منه شيء فقال لا ينبغي ان يصلي وفي يده منه شيء فقال خذوه فاغسلوه فما كان له دسم فلا تعملوا به وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا ايديكم منه وروى عن الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قلت شعر الخنزير يجعل حبلا يستقى به من البئر التي يشرب منها او يتوضأ منها فقال لا بأس به فبعد ملاحظة الاخبار يحكم بالجواز لا لما ذكر في المختلف من عدم دليل على المنع من الاستعمال اصلا لوجود الدليل من الاجماعات والعمومات وما دل على حرمة بيع الخنزير بل لظهور النصوص المذكورة في الجواز وان كان في بعضها ضعف من طرف حنان بن سدير وبرد الاسكاف المجهولين لكن ينجبر ضعفهما بما سنذكره من الشهرة ردا على من ادعى خلافه مع عدم وجود معارض لها الا العمومات وقد حقق في الاصول عدم التعارض بين العام والخاص وان التعارض بينهما صوري فاذا فالقول بالجواز اظهر وفاقا لصاحب كشف اللثام والعلامة في المختلف وصاحب الجواهر والتقييد في بعض الاخبار بعدم الدسم لما كان خلافا للاجماع لم يكن مما يصح الركون اليه لان الاجماع قائم على ان القول اما عدم الجواز المطلق او الجواز مطلقا والقول بالجواز في غير صورة الدسم خرق للاجماع المركب فلا بد من حمل النهي فيه على الكراهة ويتجه هنا شيء وهو ان جماعة من الاصحاب قيدوا الجواز بحال الضرورة مثل المحقق في الشرائع والعلامة في الارشاد والشيخ في النهاية والمرتضى والحلي والشهيد وصاحب المصباح وكشف الظلام وغيرهم وهو راجع الى المنع لان الجواز في حال الضرورة ثابت في جميع المحرمات ولا اختصاص له بل نسبه في الرياض الى المشهور حيث قال بعد نقل عبارة المختصر فان اضطر استعمل ما لا دسم فيه بعد النقل من الحلي ان الاخبار المتواترة وهي الحجة المنجبرة بالشهرة العظيمة انتهى وكذا الشهيد في المسالك حيث قال وعلى القول بنجاستها فالمشهور عدم جواز استعماله من غير ضرورة لاطلاق تحريم الخنزير انتهى ولم يكن مستندهم الا ما ذكرنا من العمومات ومعلوم ان هذه الاخبار مخصص هذه العمومات لذا قال في الجواهر فيكون النصوص حينئذ دالة على الجواز مطلقا وبه يخرج عن اطلاق معقد الاجماع المحكي وعموم خبر التحف كما خرج بالسيرة وغيرها عن ذلك التسميد بالعذرة وغيرها انتهى على هذا فتقييدهم الاستعمال بحال الضرورة وبعدم الدسم كما اشار اليه المحقق بقوله فان اضطر استعمل ما لا دسم فيه والعلامة في الارشاد بقوله مع الضرورة يستعمل ما لا دسم فيه والشهيد في اللمعة بقوله فان اضطر استعمل ما لا دسم فيه لا وجه له اما اولا فلان هذا الاستثناء ليس مختصا بهذا الحكم

بل كل حكم من الاحكام ايجابيا كان او سلبيا يرتفع بسبب الضرورة فلا بد ان يوجه بوجه يناسب الاختصاص مثل الحمل على مطلق الحاجة فيكفي في الاضطرار عدم كمال العمل بغيره من حيث كونه قويا لا ينقطع بسرعة فاستعماله يوجب كمال العمل ويشهد به رواية برد الاسكاف قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني رجل خراز ولا يستقيم عملنا الا بشعر الخنزير نخرز به فانه يستفاد منها ان غير خصوصه يستعمل في غيره وبها يستقيم العمل فيشهد بكفاية مطلق الحاجة فيكون هو المراد من الاضطرار ويشهد بذلك ايضا استثناء ما فيه الدسم لان الضرورة ان كانت معناها الحقيقي يتغير به الحكم الشرعي من غير فرق بين ذي الدسم وغيره بل اكل شحمه ولحمه جائز في هذه الصورة فضلا عن الدسم فاستثناؤهم دليل على ان المراد بالضرورة الاحتياج وعلى هذا فلا يمكن التعدي منه الى غيره وهو ذو الدسم لان الدليل المجوز مختص بغير ذي الدسم بل النهي عن استعمال ذي الدسم صريحا وعلى هذا فرجع قولهم الى ما ذكرنا من الجواز وليس قولهم مخالفا لما ذكرنا ولا مانع منه وثانيا ان المستفاد مما تقدم بل صريحهم ان قولهم بعدم الجواز فيما اذا كان الشعر ذا دسم مستندا الى هذه الروايات وعلى هذا فلا ينبغي التفكيك بين جزئي مدلولها بالتزام المنع المطلق بل لا بد من التمسك بمجموعها والقول بالجواز في غير ذي الدسم وان لم تكن معتبرة وقابلة للعمل فلا بد من ترك العمل بها مطلقا سواء كان في الجزء الاول وهو البيع في غير ذي الدسم او في الجزء الثاني وهو عدمه في ذي الدسم فان قلت ان هذه الروايات معتبرة الا انها مقيدة بصورة الضرورة كما قال به في الرياض حيث قال وصورة الجواز في الخبرين وان كانت مطلقة يعم حالتي الاختيار والاضطرار الا انها مقيدة بالحالة الثانية للاجماع انتهى قلت ان التقييد لا دليل عليه ولا يجوز التقييد الا بدليل اخر خاص واما ما ذكره من الاجماع على التقييد فغير معلوم بل معلوم العدم لكثرة المخالف فلا يصح التقييد فلا بد من العمل بهذه الروايات بحجية غير ما كان في طريقه الاسكاف لانجبارها ما كان فيه الاسكاف بموافقتها المشهور فلا يصح ما ذكره في الرياض والمسالك من الشهرة على الخلاف بل في الرياض تصريح بالانجبار حيث قال وقصورهما بالجهالة مجبور بالشهرة مع زيادة الانجبار في الاول بكون الراوي عنه من اجمع على تصحيح ما يصح عنه عبد الله بن المغيرة الذي قد حكي على تصحيح ما يصح عنه اجماع العصابة انتهى على ما ذكرنا فلا اشكال في العمل بالروايات والفرق بين ذي الدسم وغيره خرق للاجماع المركب لان العلماء قائلون اما بجواز الاستعمال مطلقا سواء كان ذا دسم ام لا وقائلون بعدم جواز الاستعمال مطلقا فالقول بالجواز في غير ذي الدسم وعدم الجواز في ذي الدسم مخالف للاجماع فلا بد من العمل مطلقا خصوصا بعد ظهور ارادة الارشاد منه للتحفظ عن النجاسة المانعة عن الصلوة وغيرها كما قال به صاحب الجواهر وقال في الرياض وحيث ثبت منهما المنع في الجملة ثبت المنع مطلقا الا عند الضرورة لعدم القائل بالفرق بين الطائفة اذ كل من قال بالمنع عن استعماله قال به كذلك الا في الضرورة وكل من قال بجوازه قال به مطلقا من دون استثناء صورة اصلا انتهى وقال في الشرائع والخنزير وجميع اجزائه وجلد الكلب وما يكون منه انتهى فقد عمم الحكم في الخنزير وجميع اجزائه وخص الحكم بجلد الكلب وما يكون منه اي من الكلب او الجلد ليبين ان جملة الكلب يجوز بيعها على وجه من الوجوه بخلاف اجزائه منفردا كالجلد فانه لا يجوز بيعها كالخنزير **قوله ره يحرم التكسب بالخمر** وكل مسكر مايع والفقاع اجماعا نصا وفتوى وفي بعض الاخبار يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني خمرا قال خذها وافسدها قال ابن ابي عمير يعني اجعلها خلا والمراد به اما اخذ الخمر مجانا ثم تخليلها او اخذها وتخليلها لصاحبها ثم اخذ الخل وفاء عن الدراهم الخ **أقول** لا اشكال ولا خلاف في زماننا هذا في نجاسة الخمر وهو المسكر المأخوذ عن العنب وعصيره وغيره مما سنذكره ان شاء الله سواء قل مقدارا سكر ام لم يسكر والدليل على ذلك الاجماع المحصل والمنقول عن غير واحد منهم السيد في الناصريات حيث قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم انتهى ومثله قال السيد الجليل ابو المكارم ابن زهرة في الغنية وقال الشيخ في ط الخمر نجسة بلا خلاف ولا يجوز الصلوة في ثوب ولا بدن اصابتهما قليل ولا كثير الا بعد ازالته مع العلم بها وقد ذهب بعض اصحابنا في كتاب له وهو ابن بابويه الى ان الصلوة يجوز في ثوب اصابته معتمدا على اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا وهو مخالف لاجماع من المسلمين فضلا عن الطائفة انتهى وقال في التذكرة الخمر نجسة ذهب اليه علماؤنا اجمع الا ابن بابويه وابن ابي عقيل انتهى وغيرهم من العلماء مثل الفاضل المقداد والشهيد في شرح الرسالة والعلامة الطباطبائي في منظومته والجواهر والمستند والمنية وكشف الظلام وغيرهم وكيف كان فقد انقرض الخلاف واستقر المذهب على النجاسة للاجماع والاخبار الصحيحة وان كانت لها معارض الا انها موافقة مع الشهرة القطعية وقوله تعالى انما الخمر الخ مع كونها في انفسها اصح واكثر والجمهور من العامة قائلون بالنجاسة الا ان اخبار الطهارة لما لم يكن مكافئة لاخبار النجاسة كان حملها على التقية متعينا اذ لا ريب انه اولى من الطرح ويقرب هذا الحمل ان من جملة القائلين بطهارة الخمر ربيعة الرأي وهو من فقهاء المدينة ومن شيوخ مالك وكان في عصر الصادق عليه السلام وفي حكمها في النجاسة سائر المسكرات نباتا كان او [illegible]

المتخذ من العنب في غيره كالنقيع من الزبيب والسكر من التمر والفضيخ من البسر والبتع من العسل والجعة من الشعير والمزر من الذرة فللاجماع المحصل والمنقول من الشيخ في الخلاف والسيد في الناصريات وصاحب المفتاح والمنتهى وكاشف الظلام والجواهر وغيرهم وصاحب الغنية وشرح الرسالة للشهيد الثاني وللاخبار الخاصة مثل ما عن عمار عن ابي عبد الله ع ولا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسل ورواية ابي بصير عنه ع انه قال في النبيذ ما يبل الميل ينجس حبا من ماء وفي رواية عمر بن حنظلة عنه ع ايضا في المسكر انه قال لا والله ولا قطرة قطرت في حب الا اهريق ذلك الحب هذا تمام الكلام مختصرا في نجاسة المسكر اما جواز بيعه وعدمه فنقول اولا ان الظاهر من اللغويين ان الخمر يطلق على كل مسكر ولا يختص بالمتخذ من العنب قال في المجمع الخمر فيما اشتهر بينهم كل شراب مسكر ولا يختص بعصير العنب انتهى وقال في القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام كالخمرة وقد يذكر والعموم اصح لانها حرمت وما بالمدينة خمر عنب فما كان شرابهم الا البسر والتمر سميت خمرا لانها تخمر العقل ويشهد له على ما في المجمع ما روي عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر وايضا في الخبر الصحيح عن ابي الحسن ع ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر انتهى وايضا عن هشام بن الحكم انه سئل ابا عبد الله ع عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول وفي تفسير القمي عن الباقر ع في آية انما الخمر والميسر الآية اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر الى ان قال انما كانت الخمر يوم حرمت بالمدينة فضيخ البسر والتمر فلما نزل تحريمها خرج رسول الله ص فقعد بالمسجد فدعا بآنيتهم التي كانوا ينبذون فيها فكفأها كلها وقال هذه كلها خمر الى ان قال فاما عصير العنب فلم يكن يومئذ بالمدينة شيء منه وعلى هذا فيكون عطف النبيذ والفقاع عليه من قبيل عطف الخاص على العام ويدل على الحكم فيها كلما دل على حرمة بيع الخمر من الاجماع وغيره بل يمكن ان يقال قوله عليه السلام الخمر من خمسة ان حكمها حكم الخمر فيكون التنزيل الموضوعي بملاحظة الالحاق الحكمي فيجري فيها ما يجري في الخمر من الاحكام وسبيل قوله ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر هذا السبيل وبالجملة يكفينا بناء على هذا التنزيل ادلة حرمة الخمر لحرمة سائر المسكرات اما اذا قلنا بعدم معلومية شمول الخمر لجميع انواع المسكرات لاختلاف اللغويين في معناه ولذا قال في القاموس والعموم اصح وهذا اجتهاد منه في محل الخلاف وكذا في اخبار الائمة عليهم السلام ولذا عطف المسكر على الخمر في رواية عمار عن ابي عبد الله ع قال لا تصل في بيت فيه خمر او مسكر لان الملائكة لا تدخله ولا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر وروي عن زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله فلا بد ان يتمسك لحرمة سائر المسكرات بدليل آخر غير ما دل على حرمة الخمر لعدم شمول دليل الخمر لها اذا عرفت ذلك فنقول اما حرمة بيع الخمر فمسلم ولا اشكال فيه والدليل في ذلك ما ذكرنا من الاجماعات القائمة على اعتبار الطهارة في المبيع كما نقلنا عن التذكرة وغيره وعلى اعتبار ان يكون المبيع مالا شرعا فلا يصح بيعها لانها ليس بمال اجماعا ولذا اذا اتلفها المسلم من مسلم لم يضمن على الاصح بل في الخلاف ادعي عدم الخلاف في عدم الضمان والاخبار بعدم حصول الملك للمسلم كثيرة والاجماع المحصل والمنقول بالخصوص منها ما عن العلامة في التذكرة فلو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح اجماعا وفي النهاية الاجماع على تحريم بيع الخمر انتهى وحكى الشيخ في الخلاف اجماع الفرقة على تحريم بيع الميتة والخمر انتهى وحكى الشيخ في الخلاف اجماع الفرقة على تحريم بيع الخمر انتهى وفي السرائر بيع الخمر للمسلم حرام وثمنه حرام وجميع انواع التصرفات فيها حرام على المسلمين بغير خلاف بينهم انتهى وقال في الرياض بعد ذكر الاعيان النجسة مثل الخمر والانبذة وغيرها فيحرم التكسب بجميع ذلك بلا خلاف في شيء منه وقال في المستند بعد ذكره واما الدليل على حرمة بيع الخمر مطلقا اي سواء قصد به منفعة محللة ام لا فبعد الاجماع المحقق قوله سبحانه انتهى هذا مضافا الى الآيات الشريفة مثل قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لانه تعالى اوجب الاجتناب عن الخمر ولا يجتمع ذلك مع التصرف فيها بالتجارة ومثل قوله تعالى والرجز فاهجر قال في الصحاح الرجز القذر مثل الرجس وان كان في دلالة الآيتين تامل والاخبار العامة مثل خبر دعائم الاسلام وقوله ع ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وغيرهما والاخبار الخاصة مثل خبر تحف العقول والفقه المنسوب الى مولانا الرضا ع ومثل خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في رجل ترك غلاما له في كرم له يبيعه عنبا او عصيرا فانطلق الغلام فعصر خمرا ثم باعه قال لا يصلح ثمنه ثم قال ان رجلا من ثقيف اهدى الى رسول الله ص راويتين من خمر فامر بهما رسول الله ص فاهريقتا وقال ان الذي حرم شربها حرم ثمنها وروى محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع مثله وما رواه

نعمان في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عن علي عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الاحرار وعن بيع الميتة والدم ولحم الخنزير والاصنام وعسيب الفحل وعن ثمن الخمر وما رواه الكليني في باب بيع العصير والخمر من كتاب المعيشة في القوي عن معوية بن سعيد عن الرضا ع وفي الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابن نجران عن بعض اصحابنا عنه ع قال سألته عن نصراني اسلم وعنده خمر وخنازير وعليه دين هل يبيع خمره وخنازيره ويقضي دينه قال لا وما رواه ابو ايوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل امر غلامه ان يبيع كرمه عصيرا فباعه خمرا ثم اتاه بثمنه فقال ان احب الاشياء الي ان يتصدق بثمنه ولا يخفى ان قوله ان احب الاشياء الي ان يتصدق بثمنه يعني به التصدق عن المالك الذي هو المشتري مع الجهل به فلا ينافي الحكم بتحريم الثمن المستلزم لفساد البيع بل يدل على الفساد ويكون الاولوية بالقياس الى ابقائه امانة في يده فتامل وما رواه السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال السحت انواع منها ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم وما رواه سماعة قال قال ابو عبد الله ع السحت انواع كثيرة منها كسب الحجام اذا شارط واجر الزانية وثمن الخمر وغيرها من الاخبار واطلاق السحت على ثمن الخمر كثير في الروايات ولا يكون للزائد مما ذكرنا حاجة اليه فظهر بذلك كله حرمة التكسب بالخمر واما ما ورد في باب بيع العصير والخمر من كتاب المعيشة كما نقله الكليني عن زرارة في الحسن بابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمرا او خنزيرا ثم يقضيني منها قال لا باس او قال خذها وما رواه الشيخ في باب الغرر والمجازفة من كتاب التجارة عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمرا او خنازير يأخذ ثمنه قال لا باس وعن محمد بن يحيى الخثعمي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنازير قال لا باس به ليس عليك من ذلك شيء وغيرها فقابل المعارضة لما تقدم لكن هذا وموافقتها للقول المشهور بل المجمع عليه مع انها انما تضمنت اباحة ثمن الخمر والخنزير لاداء الدين فيكون حلالا للمقتضي ولا منافاة بين الحلية له والحرمة للبايع بملاحظة صحة ازالة البيع لنص الصحيح الصريح وقد افتى به الشيخ في ظاهر النهاية وان حملنا تبعا لفهم الاصحاب هذه الاخبار على ما اذا كان البايع من اهل الذمة فيرتفع الاشكال فهذا تمام الكلام في حكم الخمر واما سائر المسكرات فلا اشكال في حرمة بيعها والدليل عليه بعد الاجماع على نجاستها الاجماع على اعتبار الطهارة في المبيع الاجماع على اعتبار كون المبيع مالا وهذه المسكرات ليست مالا شرعا ولهذا كان المشهور عدم الضمان في اتلافها ومن قال بضمانها مثل ابو علي تمسكا باطلاقات الضمان يقول بضمانها الا انه مناف لاطلاق معقد الاجماع ونفي الخلاف بل صرح الشهيدان [illegible] بعدم ضمان المتخذة للتخليل وان اثم والاجماع المحصل والمنقول في خصوص بعضها قال في السرائر حكم الفقاع حكم الخمر لا يجوز التجارة فيه ولا التكسب به بغير خلاف بين فقهاء اهل البيت عليهم السلام وقال السيد المرتضى في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وتحريم ابتياعه واستدل عليه باجماع الفرقة قال وان شئت ان تبني المسئلة على تحريمه فنقول قد ثبت حظر شربه وكل من حظر شربه حظر ابتياعه وبيعه والتفرقة بين الامرين خروج عن الاجماع وقال في الرياض الاول الاعيان النجسة كالخمر المتخذ من العنب والانبذة جمع نبيذ وهو الشراب المتخذ من التمر ويلحق بهما غيرهما كالبتع والمزر والجعة والفضيخ وضابطها المسكر وان لم يكن مايعا كالحشيشة مطلقا والفقاع وان لم يكن مسكرا لانه خمر استصغرها الناس لما مر فيحرم التكسب بجميع ذلك بلا خلاف في شيء منه وقال في [illegible] كل شراب مسكر حكمه حكم الخمر على السواء قليلا كان او كثيرا نيا كان او مطبوخا وكذلك حكم الفقاع حكمه فان شربه وعمله والتجارة فيه والتكسب به حرام محظور بلا خلاف وقال في المستند بعد نقل الاجماعات والاخبار العامة في الخمر واما حرمة بيع سائر الاشربة المسكرة والتصرف فيها والتكسب بها وحفظها وامساكها فلاكثر ما ذكرنا بل جميعه انتهى والاخبار العامة مثل خبر دعائم الاسلام وقوله ع ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولا اشكال في حرمتها والاخبار الخاصة منها ما عن عمار بن مروان قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الغلول قال كل شيء غل من الامام فهو سحت واكل مال اليتيم وشبهه سحت والسحت انواع كثيرة منها اجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ والمسكر وروى الشيخ باسناده عن الحسن بن محبوب مثله ومنها في رواية بعد قوله لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة غارسها وحارسها وبايعها ومشتريها الى ان قال وكذا كل نبيذ كل مسكر لانه نجس ومنها ما عن سليمان بن جعفر قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام ما تقول في شرب الفقاع فقال خمر مجهول يا سليمان فلا تشربه اما يا سليمان لو كان الحكم لي والدار لي لجلدت شاربه ولقتلت بايعه ومنها ما عن عدة اصحابنا

عن مهران بن زياد عن محمد بن اسمعيل نحوه وبعد ما ثبت الحكم في الفقاع والنبيذ بحكم هذه الاخبار يثبت في غيرهما بعدم القول بالفصل وعلى هذا
فلا اشكال في حرمة بيع جميع المسكرات مضافا الى ما يدل على حرمة بيعها مثل موثقة حنان بن سدير قال سمعت رجلا يقول لابي عبد الله ع ما تقول
في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم سألني عن النبيذ فاخبرته انه حلال ولم يسألني عن المسكر قال ثم
قال ان المسكر ما اتقيت فيه احدا سلطانا ولا غيره قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام فاذا
كان حراما فليس له منفعة محللة حتى يقال بجواز بيعه لان المنفعة الظاهرة فيها هي الشرب المفروض حرمته **واما** المنافع النادرة فلا عبرة
بها في البيع هذا تمام الكلام في البيع **و** اما حرمة سائر انواع التكسب والتصرف فيها وامساكها فالاصح ايضا الحرمة وعدم الجواز للاية حيث
ان الامر بالاجتناب يفيد النهي عن جميع ما ذكر وخبر تحف العقول لان فيه النهي عن جميع التقلب فيه ومن التقلبات الاستعمال **و** رواية
يونس ان اسلم رجل وله خمر وخنازير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين يبيع ديانه او ولي له غير مسلم خمره وخنازيره فيقضي دينه وليس له ان يبيعه
وهو حي ولا يمسكه حيث ان النهي عن الامساك يستلزم النهي عن جميع انواع التصرف **و** رواية صب الخمر بامر النبي ص يدل على هذا لان ايجاب
الصب يقتضي النهي عن جميع ما ذكر المروي في تحف العقول والرضوي ورواية القمي ورواية الحسين بن عمر بن يزيد عن ابي عبد الله في شهر رمضان لا
تلثه صاحب المسكر او صاحب شاهين او شاحن **و** من هذا يظهر وجوب اهراقها وقال الاردبيلي في شرح الارشاد ثم ان ظاهر كلامهم ايضا عدم
جواز استعمال الخمر للدواء وتدل عليه اخبار كثيرة ولا يبعد الجواز اذا علم توقف الحيوة عليه والموت بدونه انتهى ولا اشكال في جواز التصرف في
صورة الضرورة بمثل ما ذكره الاردبيلي **واما** الجامد من المسكر فيقول لا اشكال ولا خلاف في طهارته **و** اما البيع فالاظهر جوازه ان فرض
له نفع محلل معتد به عند العقلاء لانه عين طاهر ذات منفعة معتد بها عند العقلاء على المفروض فيجوز بيعه ولا وجه لما ذكره صاحب الرياض
بعد القول بالجواز من النظر لعموم ادلة المنع لانها مختصة بالمسكرات النجسة نعم يمكن المناقشة في الصغرى بان يقال ما ذكر مجرد فرض
لا واقع له لان ما كان من منافعه الظاهرة المعتد بها عند العقلاء مثل الشرب فغير محلل شرعا وما لم يكن منهيا عنه مثل استعماله في مقام
المعالجات احيانا فليس معتدا بها عند العقلاء حتى يكون مصححا للبيع **و** اشار اليه الرياض بعد الحكم بحرمة بيع الخمر والانبذة حيث قال
وضابطها المسكر وان لم يكن مايعا كالحشيشة مع ان لم يفرض لها نفع آخر محلل وقصد بيعها المنفعة المحللة انتهى وقال في المسالك وضابط المحرم
هنا كل مسكر مايع بالاصالة وفي حكمه الجامدات كالحشيشة ان لم يفرض لها نفع آخر وقصد بيعها المنفعة المحللة انتهى وما توهم من عدم
جواز البيع لعموم خبر التحف والرضوي فغير صحيح لضعفهما وعدم انجبارهما بالعمل الا في مورد ثبتت الشهرة على طبقه والشهرة هنا غير قائمة على
خلافه هذا تمام الكلام في بيع المسكر الجامد واما سائر التصرفات والانتفاعات به لو فرض له نفع فهو كما اشار اليه المستند بقوله
نعم الظاهر عدم حرمة التصرف فيه بالانتفاع به بالمنافع المحللة او امساكه لذلك لعدم الدليل عليه الا المروي في تحف العقول والرضوي
وهما لضعفهما وعدم انجبارهما بالعمل الا مدلولا لا ينهضان حجة الا في كل حكم ثبتت شهرته ولم يثبت في ذلك هنا انتهى فرعان احدهما ان
الذمي اذا باع خمرا او خنزيرا جاز للمسلم قبض ثمنه منه عوض دينه او غير ذلك لعدم النهي عنه ان قلنا بعدم تكليفهم بالفروع **و** للاخبار الخاصة
مثل ما رواه المنصور قال قلت لابي عبد الله ع لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر والخنزير وانا حاضر فيحل لي اخذها فقال انما لك عليه دراهم
فقضاك دراهمك **و** ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمرا وخنازير وهو ينظر فقضاه فقال لا بأس به
اما للمقتضي فحلال واما للبائع فحرام **و** ما رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان وله كنها بقرينة رواية المنصور وغيرها محمول على كون
البائع ذميا لما مر من عدم جواز بيع الخمر للمسلم ولا يصير مالكا ولا يجوز اخذ الغير منه **و** ما رواه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن صدقات
اهل الذمة وما يوخذ من جزيتهم من ثمن خمورهم وخنازيرهم وميتتهم قال عليهم الجزية في اموالهم توخذ من ثمن لحم الخنزير او خمر فكلما اخذوا
منهم من ذلك فوزر ذلك عليهم وثمنه للمسلمين حلال ياخذونه في جزيتهم **و** ما رواه محمد بن مسلم بطريق آخر ايضا عن ابي عبد الله ع انه سأل
عن خراج اهل الذمة وجزيتهم اذا ادوها من ثمن خمورهم وخنازيرهم وميتتهم ايحل للامام ان ياخذها ويطيب ذلك للمسلمين فقال ذلك
للامام والمسلمين حلال وهي على اهل الذمة حرام وهم المحتملون لوزره وما ورد من صحيح زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون لي عليه
الدراهم فيبيع بها خمرا او خنزيرا ثم يقضيني فقال لا بأس به اما للمقتضي فحلال واما للبائع فحرام وهذا الخبر ايضا محمول على صورة كون البائع

العلامة الطباطبائي قده و صاحب الجواهر وصاحب المستند وكفى العلامة قدهم بل ادعى هذه الحكم

ذميا لما ذكرنا من الاجماعات المحققة والروايات الكثيرة الدالة على عدم جواز بيع الخمر والخنزير للمسلم وصرح بهذا الحمل لما ذكر بعض الروايات
الدالة على جواز اخذ المسلم ثمن ما يبيعه الذمي من الخمر والخنزير وبالجملة الذمي اذا باع الخمر والخنزير جاز اخذ المسلم ثمنها عوضا عما له
عليه بمقتضى تلك الاخبار بل الاجماع بقسميه عليه كما ادعاه صاحب الجواهر حيث قال الذمي اذا باع ما لا يصلح للمسلم تملكه كالخمر
والخنزير جاز دفع الثمن بهذه المحرمات الى المسلم عوضا عن حق له عليه بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه وعلى هذا فنقل
العز عن صاحب الكفاية من ان التقييد بما اذا لم يكن البائع مسلما مناف لاطلاق اخبار كثيرة فالحكم به مشكل الا ان يكون
المقصود المنع بالنسبة الى البائع وايده في الحدائق بقوله ع اما للمقتضي فحلال واما للبائع فحرام **و** فيه ان المراد من البائع الذمي
الذي اقره الشارع على ما عنده بالنسبة الى الاحكام الظاهرية وان كان معاقبا باعتبار تكليفه بالفروع كما اشار اليه في المستند
حيث قال وموضع المنع من التكسب بالخمر وغيرها انما هو بيع المسلم وابتياعه واما بيع الذمي المستحل من مثله فلا خلاف في صحته وان
كان مكلفا بالفروع كالاصول لان الذي يصح الى ما لهم بمعتقدهم غير مناف للتحريم ولذا ورد جواز قبض المسلم دينه من ذلك
وانه للمقتضي حلال وللبائع حرام انتهى **و** ثانيهما ان الذمي اذا باع خمرا او خنزيرا فاسلم جاز له قبض الثمن لرواية عبد الله بن جعفر
في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن رجلين نصرانيين باع احدهما
خمرا او خنزيرا الى اجل فاسلما قبل ان يقبض الثمن هل يحل له ثمنه بعد الاسلام قال انما له الثمن فلا بأس ان ياخذه **و** رواه
علي بن جعفر في كتابه ولرواية اسمعيل بن مرار عن يونس في مجوسي باع خمرا او خنازير الى اجل مسمى ثم اسلم قبل ان يحل المال قال
له دراهمه قال في المستند بل ورد ما يفيد جواز قبض الثمن من الذمي بعد الاسلام لو لم يقبضه قبل ذلك انتهى ولا مانع من صحته لما
ذكرنا من الاخبار وبقي هنا فرع آخر لا بد من ذكره وهو ان الذمي اذا اسلم قبل بيعهما لا يملكهما حال اسلامه فانه يخرج عن ملكه
عن ملكه كما صرح به المشهور خلافا للمحكي عن النهاية فقال يتولى بيعها له غيره للخبر وان اسلم رجل وله خمر وخنازير ثم مات وهي في
ملكه وعليه دين قال يبيع ديانه او ولي له غير مسلم خنازيره وخمره فيقضي دينه وليس له ان يبيعه وهو حي ولا يمسكه وهو مع كونه مقطوعا
وفي سنده الجهالة يمكن حمله على ان ورثته كفار يبيعون ذلك ويقضون دينه فلا يخرج به عما دل على ان المسلم لا يملك ذلك ولا
يجوز بيعه مباشرة ولا تسبيبا فتامل وقد صرح بخلافه العلامة في التذكرة حيث قال كما لا يجوز للمسلمين مباشرة بيع الخمر فكذا لا يجوز ان يوكل فيه
ذميا وبه قال الشافعي ومالك واحمد واكثر اهل العلم انتهى واشار الى المخالف في ذلك بقوله ره وقال ابو حنيفة يجوز للمسلم ان يوكل
ذميا في بيعها وشرائها وهو خطاء لما تقدم ولانه نجس العين فحرم فيه التوكيل كالخنزير انتهى وبالجملة كان ينبغي كلامه بان الوكيل
بحكم الموكل في الامر الموكل فيه لانه يعمل نيابة عنه فكما يحرم عليه فعله لا يصح للمنوب عنه ثم انه هل يقيد جواز اخذ ثمن الخمر من اهل
الذمة في الموارد المذكورة بالاستتار الذي هو شرط الذمة ام لا ظاهر كل من ذكر الاستتار ببيع الخمر والخنزير في شرائط الذمة
ذلك بل الاقتصار على المتيقن من تخصيص ما يدل على حرمة اثمانها وهو صورة الاستتار بالبيع يقتضي اعتباره وما يتخيل من اطلاق خبر
الخثعمي سألنا ابا عبد الله ع عن الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنازير فيقضينا فقال لا بأس ليس عليك من ذلك شيء وخبر
ابي بصير عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمرا او خنازير ياخذ ثمنه قال لا بأس فغير مناف لما ذكرنا وان
كان صريحا في اطلاع المسلم عليه لان اطلاع صاحب المال عليه يجوز ان يكون من الاتفاقيات من حيث لا يشعر لا من جهة عدم التستر والتجاهر
بالبيع وعلى هذا افتوى المحدث البحراني حيث قال بعد ذكر ما ذكرنا في توجيه اطلاع المسلم من حيث لا يشعر وهذا يعضد قيام الدليل
على عدم كون التستر شرطا عليهم في الذمة ولعل الاقرب ان كان بخلاف ما عليه الاصحاب فان الذي وقفت عليه في الاخبار
بالنسبة الى شرائط الذمة خال عن ذلك انتهى في غير محله لوجود ما يدل على كونه من شرائط الذمة كما هو محقق في محله ولان الاجماع
المحرر المعتضد بفتوى المشهور كما صرح به في الجواهر وغيره كاف في ذلك بقي هنا شيء يجب التنبيه عليه وهو انه لا يجوز بيع الخمر لان يجعلها
خلا للاجماع على عدم جواز البيع ولو بهذا القصد وما دل على الجواز محمول على صورة الاخذ بقصد التخليل لا البيع فتشد ويدل عليه
الاجماع على اشتراط طهارة المبيع الاجماع المحصل والمنقول على عدم جواز بيع المسكر مطلقا والاخبار الكثيرة الشاملة بعمومها لما نحن فيه مما مر

التخليل والفرق بينه وبين العصير العنبي ان المنع من بيع النجس انما هو فيما لم تكن قابلة للتطهير بغير الاستحالة وهو يقبله بالنقص ولذا قال الشيخ في الجواهر بعد نقل كلام المحقق وعدم استثناء الكلاب الاربعة والرق الكافر ولعل عدم استثناء المصنف له لان محل البحث في النجاسات من حيث عدم قبولها التطهير بغير الاستحالة وهو يقبله بالاسلام الذي ليس باستحالة الى ان قال واما العصير العنبي اذا نش وغلا من قبل نفسه حتى صار خمرا فحكمه حكمه واذا غلا بالنار ولم يذهب ثلثاه وقلنا بنجاسته فيمكن القول بجواز بيعه لقبول التطهير بالنقص الذي ليس استحالة انتهى واما جواز اخذه واستعماله لان يصير خلا بل وامساكه لذلك فلا اشكال فيه كما صرح به الحلي والفاضل والشهيد في الدروس وصاحب الجواهر والمستند والمنية بل نسبه في المسالك الى المشهور وفي بعض الاصحاب (حيث قال المشهور) جواز علاج الخمر بما يقلبها الى الخلية من الاجسام الطاهرة و قال في المنية بعد القول بجوازه ولعله مما لا خلاف فيه لاستفاضة النصوص بجواز اخذها كذلك انتهى ومراده بالنصوص المستفيضة صحيحة زرارة وموثقة ولده عن ابي عبد الله عليه السلام حيث سئل الراوي عن الخمر يجعل خلا قال لا باس لم ترك الاستفصال عنه ورواية احمد بن محمد ابن عيسى عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن ايوب عن ابي بكر عن عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل باخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا باس وخبر علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج وابن بكير وعن زرارة جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الخمر العتيقة تجعل خلا قال لا باس وانما كره العلاج صحيح جميل عن الصادق عليه السلام يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها ثم افسدها وقال علي بن حديد واجعلها خلا وصحيح عبد العزيز المهتدي كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل او شيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس به والخبر المحكي عن الرضا عليه السلام في فقهه وفي السرائر عن ابي بصير المشتمل على علاجه بالملح وغيره وبالجملة لا ينبغي الاشكال في جواز التخليل والامساك له وانما الاشكال في انه هل يحصل الطهارة بسبب الانقلاب الحاصل في نفسه ويحصل ولو كان بسبب اجسام خارجية فظاهر في كشف اللثام التامل في الطهارة بالاجسام الخارجية وعن الاردبيلي والخراساني بل عن المجمع والكفاية ذلك بل هما امل بعدم الطهارة كما في اللوامع لو العيل بل لعله لازم ما في السرائر والنافع والتحرير واطعمة الشرايع ولعل مستندهم ما ورد عن العيون عن علي عليه السلام كلوا الخمر ما انفسد ولا تاكلوا ما افسدتموه انتم وخبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام في الخمر يجعل فيه الخل قال لا الا ما جاء من قبل نفسه وخبر آخر عنه في الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل ما يقلبها ولكن الانصاف الفرق بين التخليل بنفسه وبعلاج للاخبار المتقدمة الصريحة في ذلك بل ظاهر بعضها التخليل بنفسه وبعلاجه بل ظاهر كشف اللثام والمحكي من عبارة المرتضى في الناصريات الاجماع عليه كظاهر العلامة الطباطبائي في منظومته بل كاد ان يكون صريحا فيها قال والخمر والعصير ان تخللا فطاهر وحل انفسا او بعلاج تغلب الذي بقي الغالب فلو ذهبا ما ذكرنا مستندا للقائل بالفرق وعدم الطهارة بالعلاج فيمكن حمله على الكراهة كما صرح به صاحب الجواهر وغيره لقصورهما عن المعارضة لما تقدم من ادلة الجواز من وجوه بل لا قائل بعمومها كما في شرح الاستاد للمفاتيح شرحه عن الشهيد عن التوقف في امثلة العلاج بالاجسام وهو مسبوق بالاجماع وملحوق به ثم ان عموم الاخبار السابقة وان اقتضى طهارته بالانقلاب مع خلطه بغير الآلات المشهور اشتراط حصول الطهارة بالتخليل بغلبة الخمر على ما هو بجنبه او عدم كونها مستهلكة فيه كما اعترف به في الكفاية واللوامع بل هو ظاهر المفاتيح او صريحها فحاصل ما ذكرنا انه يستثنى من التصرف والتكسب المحرمين في الخمر جعله خلا وامساكه لذلك كما صرح به الحلي و الفاضل والشهيد في المسالك وصاحب الجواهر والمستند والمنية بل نسبه في المسالك الى المشهور حيث قال المشهور بين الاصحاب جواز علاج الخمر بما يقلبها الى الخلية من الاجسام الطاهرة انتهى **وقال** في المنية بعد القول بجوازه ولعله مما لا خلاف فيه لاستفاضة النصوص بجواز اخذها كذلك انتهى **قوله** يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة اذا توقف منافعها المعتد بها على الطهارة لما تقدم من النبوي ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ونحوه المتقدم عن دعائم الاسلام واما التمسك بعموم قوله عليه السلام في رواية تحف العقول او شيء من وجوه النجس الخ **اقول** لا اشكال ولا خلاف في هذا الحكم بل ادعى الاجماع عليه ولا فرق في ذلك بين المائع والجامد الذي لا يقبل التطهير سواء كان مائعا واصابته النجاسة ثم جمد واصابته النجاسة وهو جامد لكن لم يكن له نفع محلل مقصود مع نجاسته مثل الفضة والقليل اذا تنجسا بالمايع لان النفع المقصود منها حاصل بعد طهارة ظاهرها وقد وقع التصريح بعدم قبول التطهير في المبسوط والغنية والتذكرة ونهاية الاحكام والارشاد والتحرير والمنتهى والدروس واللمعة والروضة والجواهر والمنية والمستند والمصابيح ومفتاح الكرامة وغيرها وقال الشهيد في قواعده ان الاصل فيما نجس ولم يقبل التطهير تحريم الانتفاع

في شيء اصلا كما اشار اليه فخر الاسلام في الايضاح كانه ماخوذ مما نبه عليه العلامة في التذكرة ونهاية الاحكام من ان الاصل فيما حرم على الاطلاق ان يكون نجسا او لينشاد الراوندي في فقهه وصاحب الغنية والسرائر وبه صرح جمع منهم صاحب المسالك قال الشيخ في النهاية كل طعام وشراب حصل فيه شيء من الاشربة المحظورة او شيء من المحظورات فان شربه وعمله والتجارة فيه والتكسب به والتصرف فيه حرام محظور ويحرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف اجناسها واصرح من ذلك كلامه في المتهم الكتاب المذكور ومثله في المقام من ما في السرائر ونحوه ما في المقنعة والمراسم المبسوط والمستند فيها الاجماعات المنقولة من شرح الارشاد لفخر الاسلام والتنقيح وكذا اجماع الغنية بل واجماع الخلاف والمستند وصاحب الجواهر وغيرهم من العلماء وجميع الاخبار العامة التي ذكرناها سابقا للمنع عن نجس العين بناء على ان يقال ان المراد بالنجس ما كان بالاصل او بالعارض لشموله للثاني حقيقة كما يعطيه كلام اهل اللغة او بنحو من المجاز كما يعطيه كلام الاصحاب في باب الطهارة والنجاسة وليس بمعلوم كونه حقيقة شرعية في نجس العين حتى تنزل عليه الاخبار كما قال جمع من العلماء ومنهم السيد في مفتاح الكرامة وهو الحق بل هذا ظاهر كل من تمسك باطلاقات ما دل على حرمة النجس للمتنجس لانه لم يقل بانه حقيقة فيه او مجاز مشهور وهذا الاصحاب لم يصح التمسك بها على عدم جواز التصرف بالمتنجسات لانها غير شاملة لها حتى يمكن الاستدلال بها كما تمسك بها في المستند حيث قال فلا يجوز التكسب بها ولا الانتفاع لاطلاق بعض الادلة المذكورة انتهى وعلى هذا فالمستند لهذا الحكم تحف العقول اعني قوله عليه السلام وهذا كله حرام لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام الخ وخبر دعائم الاسلام والخبر المنسوب لمولينا الرضا عليه السلام والخبر النبوي ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه فان المراد من حرمة الشيء اما حرمته من جميع الجهات والمنافع الظاهرة المعتد بها او لا لم يكن بيعه حراما ولذا قلنا ان بيع اللحم ليس بحرام مع ان اكله حرام لان الاكل ليس من منافعه الظاهرة المعتد بها عند العقلاء هذا مضافا الى ما دل على اهراق الماء النجس لان الامر باهراق الماء النجس مستلزم للنهي عن جميع فوائده الخاصة التي منها بيعه وسلمه وامساكه وسائر التصرفات وخبر محمد بن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قال عليه السلام ان الذي حرم شربها حرم ثمنها هذا واعلم انه كما لا يجوز بيع المتنجس الغير القابل للتطهير فكذا يصح بيعه اذا كان له حالة يئول اليها يكون في تلك الحالة قابلة للطهارة مثل الصبغ المتنجس لان المصبوغ يطهر بالغسل بل يمكن تطهيره بالجفاف وكذا الحال في العجين اذا تنجس فانه وان لم يقبل التطهير لكنه يقبله بعدما صار خبزا يابسا بالماء الجاري او الكر ولذا قال المحقق في حاشيته على الارشاد ان الظاهر جواز بيعهما مع انهما لا تقبل الطهارة عند الكثير **و** اجاب عن السؤال عن نجاستها بانها تؤول الى حالة تقبل معها التطهير **وقال** ومثله الحالة بعد جفافها بل ذلك هو المقصود منها فيندفع السؤال انتهى ومنع بيع الماء النجس لقبوله الطهارة كما نص عليه في المبسوط العلامة في القواعد والسيد في مفتاح الكرامة بل لا اعلم فيه خلافا بل الاجماع ظاهر من حصرهم المنع فيما لا يقبل التطهير وادعى الاجماع عليه السيد في مفتاح الكرامة قال بعد نقله عن العلامة ولا اعلم فيه خلافا بل الاجماع ظاهر من حصرهم المنع فيما لا يقبل التطهير انتهى هذا مضافا الى الاصل وما دل على صحة العقود عموما وقال الشيخ في ط النجس بالمجاورة لا يخلو من احد امرين اما ان يكون النجاسة التي جاورته ثخينة او رقيقة فان كانت ثخينة تمنع من النظر اليه فلا يجوز بيعه وان كانت رقيقة لا تمنع من النظر اليه جاز بيعه وان كان مائعا فلا يخلو من احد الامرين اما ان يكون مما لا يطهر بالغسل او يكون مما يطهر بالغسل فان كان مما لا يطهر بالغسل مثل السمن فلا يجوز بيعه وان كان مما يطهر بالغسل مثل الماء فانه وان كان نجسا الا انه يطهر اذا اختلط مع الماء الطاهر انتهى وعلل ما اذا كان نجسه تمنع من النظر باستلزامها جهالة المبيع وهو على فرض خروج عن محل البحث ومثل المتنجس في حكم عدم جواز البيع ما اذا اختلط الطاهر مع النجس بحيث لا يمكن انفصاله عنه مثل ما اذا اختلط الطحين بشيء من نجس العين كالخرء المدقوق ومثله الترياق لاختلاط اجزائه بلحوم الافاعي والجندبيد الخمر فيكون عين ما فرض فيه وقد نص بحرمته في نهاية الاحكام فظهر مما ذكرنا ان الاشياء المتنجسة التي لا تقبل التطهير على قسمين احدهما ان يكون منافعها الظاهرة المقصودة التي يبذل بازائها المال عند العقلاء حراما مثل الدبس والطعام المتنجسين لان منفعتهما الظاهرة هي الشرب والاكل وهما حرام واما منافعها النادرة فلا عبرة بها عند العقلاء والشرع مثل اعطاء الطعام وغيره ويدل على هذا ما روي في الخلاف والسرائر والغنية والعوالي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه فليس المراد من تحريم الشيء تحريم منفعة ما منه اذ ما من شيء الا وقد حرم فيه نفع ما ولا تحريم جميع المنافع اذ ما من شيء الا وقد حلل بعضها بل المراد تحريم المنفعة الظاهرة المعتد بها عند العقلاء **و** ثانيهما ان لا يكون منافعها الظاهرة المعتد بها عند العقلاء محرمة بالنجاسة وكان المحرم منها نفعا غير معتد به عند العقلاء مثل الحداديد والفرش والابواب وغيرها فان كان من القسم الاول فلا

في حرمة بيع المتنجس الغير القابل للتطهير

يجوز بيعه ان كان من القسم الثاني فيجوز بيعه واما ما كان قابلا للتطهير كالماء فلا اشكال في جواز بيعه وما ورد بالامر باهراق الماء النجس والمشتبه
بعد جملة من الاخبار مثل اخبار الشبهة المحصورة وغيرها فهو كناية عن النهي عن استعماله ربما لغيره في الكفت عن بناء شرح حين النجاسة ولا ملازمة
بينه وبين حرمة التكسب به في تلك الحالة مع الاعلام بحاله والظاهر ان الاعلام بالحال في الماء وغيره من الاعيان القابلة للطهارة كالثياب
ليس شرطا في صحة العقد وانما يجب الاعلام على الدافع لمكان الدفع حذرا من تغرير المدفوع اليه بالانتفاع بالمحرمات والمتنجسات واما المائع
المتنجس مثل ماء الورد والخل وماء الليمو وغيرها مما لا يقبل التطهير فلا يجوز بيعها وما قيل بقبولها للتطهير بسبب مزجها بالماء المطلق
العاصم الى ان يصير ماء لطهارة المضاف باستهلاكه فغير صحيح لان بعد استهلاكها في الماء المطلق لا يعد عرفا ذات منفعة عقلائية بل بعد الانقلاب
فلا تصح المعاوضة عليهما ولا وجه لتصحيحها بملاحظة الانتفاع بمزجها بالماء المطلق وصيرورتها ماء لكونه من المنافع النادرة بالنظر اليها
واختار جمع من المتاخرين مثل صاحب الحدائق والمستند في الدهن مما لا يقبل التطهير جواز بيع ذلك على المستحل والمتجه المنع لعموم ما دل على المنع من
التكسب بالنجس والحرام واطلاق ما حكيناه من الاجماعات والنصوص من النهاية كما ذكرنا واما ما ورد من الاذن بذلك في بعض الاخبار
كخبر زكريا بن آدم الوارد في قدر الذي فيه العجين الذي قطر فيه خمر او نبيذ او دم فخبر تلك بيعه من اليهود والنصارى فانهم يستحلون شربه قال نعم
وصحيح حفص بن … عن بيع العجين من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع لمن يستحل الميتة فيهما وان كانا دالين على الجواز الا ان تخصيص ما اشرنا اليه من
عموم الاجماعات والروايات بهذين الخبرين غير متجه لقصورهما عن المقاومة سيما بعد ملاحظة ورود الامر بدفن العجين النجس والنهي عن بيعه
في مرسل ابن ابي عمير مع ان الكفار مشاركون مع المسلمين في الاحكام الشرعية فانهم عندنا مكلفون بالفروع كالاصول فح فالبيع عليهم تسبيب
الاعانة على الاثم بالاستعمال فلا بد من طرحها او الحمل على التقية كما قال به صاحب الجنة ونقل الشيخ في … بعد ذكر المرسلة المذكورة ورسالة
اخرى انه يدفن ولا يباع وهذا الخبر باخذون انتهى **قوله ره** يجوز بيع المملوك الكافر اصليا كان ام مرتدا مليا بلا خلاف ظاهرا الى ان قال
ولا … على الاقوى بل الظاهر انه لا خلاف فيه من هذه الجهة وان كان فيه كلام من حيث كونه في معرض التلف لوجوب قتله الخ **اقول** لا اشكال
ولا خلاف في جواز بيع الكفار وشرائهم حربيا كان او مشركا المسلم كان ام الكافر ذميا وحربيا سواء كان من يسبيه من اهل الضلال ام من المسلمين للاجماع
المحصل والمنقول في المصابيح حيث قال يجوز بيع الكافر وشراؤه حربيا كان ام ذميا المسلم كان ام الكافر ذميا وحربيا ونجاسته لا تمنع من بيعه باجماع
المسلمين انتهى **وفي** مفتاح الكرامة وقد يكون الرق الكافر خارجا بالاخبار والاجماع لان الاسلام مطهر له **وفي** الجواهر الرق الكافر
فانه لا خلاف ولا اشكال في جواز التكسب به انتهى **وفي** كشف الظلام فيجوز بيع الكافر اما لقبوله للتطهير واما لانه خارج بالدليل من اجماع
… واخبار متواترة انتهى **وقال في** المنتهى بعد ذكر جواز بيع الكلب والكافر ومنع جواز بيع الاعيان النجسة بلا نعرف خلافا في شيء من ذلك
انتهى **و**للنصوص المستفيضة نحو ما رواه المشايخ عن ابان بن عثمان وطريق الصدوق اليه صحيح عن اسمعيل الفضيل وهو الهاشمي الثقة قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شراء مملوكي اهل الذمة اذا اقروا لهم بذلك فاشتر وانكح **وما** رواه الكليني في باب شراء الرقيق من كتاب المعيشة عن ابي
بن عبد الحميد عن الموثق كالصحيح عن ابي الحسن عليه السلام في شراء الروميات فقال اشترهن وبعهن **وما** رواه الشيخ في … آخر الباب الاول من المكاسب
عن عبد الله بن الحسن الاحمسي قال قلت لابي الحسن عليه السلام ما تقول في النصرانية اشتريها وابيعها من النصارى قال اشتر وبع **وما** رواه عبد الرحمن
ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن سبي الاكراد اذا حاربوا ومن حارب من المشركين هل يحل نكاحهم وشراؤهم قال نعم **وما** رواه محمد
بن ابي نصر عن محمد بن عبد الله قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن قوم خرجوا وقتلوا اناسا من المسلمين وهدموا المساجد ان المتولي هرون
بعث اليهم فاخذوا وقتلوا وسبي النساء والصبيان هل يستقيم شراء شيء منهن ويطأهن ام لا قال لا باس بشراء متاعهن وسبيهن … قال سئلت ابا
عبد الله عليه السلام عن قوم مجوس خرجوا على اناس من المسلمين في ارض الاسلام هل يحل قتالهم قال نعم وسبيهم **وما** رواه المرزبان بن عمران في الحسن كالصحيح قال
سئلته عن سبي الديلم وهم يسرق بعضهم من بعض ويغير عليهم المسلمون بلا امام هل يحل شراؤهم قال اذا اقروا بالعبودية فلا باس بشرائهم **وفي** باب
ابتياع الحيوان عن زكريا بن آدم عن الرضا نحو ذلك **وفي** هذا الباب عن عبد الله اللحام قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري امرأة
رجل من اهل الشرك يتخذها قال لا باس وعن رجل يشتري من رجل من اهل الشرك ابنته فيتخذها قال لا باس **وما** رواه الحسن بن محبوب عن رفاعة النخاس
قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام ان القوم يغيرون على الصقالبة والروم فيسرقون اولادهم من الجواري والغلمان فيعمدون الى الغلمان فيخصونهم

يبعثون الى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم انهم مسروقون انما اغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم فقال لا باس بشرائهم انما اخرجوهم
من دار الشرك الى دار الاسلام **و**فيه ما عن حفص بن غياث قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل الحرب اذا اسلم في دار
الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك فقال اسلامه اسلام لنفسه ولولده الصغار وهم احرار وولده ومتاعه ورقيقه له فاما الولد الكبار
فهم فيء للمسلمين **واورد** بعض على الرواية الاولى وهي رواية اسمعيل الفضيل بانه لا دلالة فيها على المطلوب لان السؤال انما هو عن
حال مملوك اهل الذمة باضافة المملوك اليهم ومساق السؤال انما هو الاستعلام ان كون المملوك لاهل الذمة مانع عن شرائه ام لا
وليس اهل الذمة صفة للمملوك فيمكن ان يكون المملوك نفسه كافرا غير ذمي ويمكن ان يكون مسلما **وفيه** ان التمسك بالاطلاق لا
محذور فيه فان مملوك الذمي مطلق بالنسبة الى كونه مسلما او كافرا مع ان هذا خلاف ظاهر الخبر مضافا الى ان الحكم في صورة اسلام عبد الكافر
اجباره على البيع لنفي السبيل وهذا اعظم ولو سلم فغيره كاف في اثبات جواز بيع الكفار مطلقا سواء كان حربيا وهم اليهود والنصارى والمجوس
غير الداخلين تحت الذمة في مقابل الذمي او مشركا او غيرهما من سائر فرق الكفر مثل الشاك في الربوبية او النبوة او المعاد في اصلها او في
ضروري من ضرورياتها او في ضروري من ضروريات الاسلام الا ان المعتبر ان يكون اصليا لا عارضا بالارتداد **ولذا** قيد به العلامة في القواعد
حيث قال في بيع الحيوان الاول الاناسي من انواع الحيوان انما يملكون بسبب الكفر الاصلي اذا سبوا انتهى **و**الشهيد في اللمعة والاناسي يملك بالسبي
مع الكفر الاصلي **و**المحقق في الشرائع في بيع الحيوان حيث قال اما الاول فالكفر الاصلي سبب لجواز استرقاق المحارب وذريته ثم يسري
الرق في اعقابه انتهى **و**العلامة في التذكرة ايضا حيث قال الاول الاناسي من انواع الحيوان انما يملكون بسبب الكفر الاصلي اذا سبوا ثم
يسري الرق الى ذرية المملوك واعقابه وان اسلموا ما لم يتحرروا بسبب من اسباب التحرير انتهى وغيرهم من العلماء والا فالموجب انما هو قابلية التملك
… وينبغي تقييد الكفر الاصلي بما اذا لم يكن معه ما يمنع من السبي من امان او ذمة وجزية او صلح ومهادنة او تحكيم قبل الحكم والامر عند الحرب
في كثير من العبارات والمراد به ما قابل الذمي وان لم تتحقق المحاربة منه فعلا اذ لا فرق في تملك المسبي من الاطفال والنساء بين حال الحرب
وانقضائها كما يستفاد مما ذكرنا من الاخبار واما الذكور البالغون فان اسروا حال الحرب وجب قتلهم الا ان يسلموا وان اخذوا بعد انقضائها
تخير الامام بين المن والفداء والاسترقاق ولا فرق في التملك بالسبي بين كون السابي مؤمنا او مخالفا او كافرا ولو حربيا اغار على مثله كما
يقتضيه اطلاق العبارات او هو صريح بعضها **وقال** في مفتاح الكرامة بعد نقل كلام العلامة في القواعد كلامه محتمل لان يكون الكفر والسبي
سببين وكل منهما جزء سبب فلا يستقل الكفر بالملكية وقولهم ما في دار الحرب في معناه انه قابل ومستعد لان يكون ملكا وانما يملك بالسبي و
محتمل ان يكون السبي شرطا وعليه ينزل في اللقطة قال قال علماؤنا انه رق والاقرب عندي الحكم بحريته لكن يتجدد عليه الرق بالاستيلاء وفي بعض
العبارات التعبير بالمحارب والمراد به ايضا الكافر وان لم يقع منه الحرب بمعنى القتال والى هذا المعنى اشار سبحانه وتعالى بقوله انما جزاء الذين
يحاربون الله الاية انتهى **ويمكن** ان يقال ان الشراء من الكفار استنقاذ للملك لا انه سبب للتملك كما ذكروه في شراء من ينعتق على المشتري
المسلم من الكافر بل كذا ما يسبيه المخالف سيما على مذهب بعض الاصحاب فيكون ثبوت الملك للمشتري بالتسلط وعلى هذا فالمتجه عدم لحوق احكام
البيع من الخيار والارش ونحوهما **و**العجب من العلامة من الحكم بالاستنقاذ ومع ذلك تنظر في لحوق احكام البيع به حيث قال في المعتق …
الشراء الى الاستنقاذ وثبوت الملك للمشتري بالتسلط ففي لحوق احكام البيع ح نظر انتهى لكنه خلاف ظاهر الفتاوى والروايات فان المستفاد
منها ان الحربي يصلح للتملك وكذا المشرك وغيرهما من اصناف الكفر لكنه فيء للمسلم فيصير ملكا بالقهر ممن له اهلية الملك فتم ان الكافر
حيث ملك بالسبي فلا ريب في استمرار الملك مع سرايته في الذرية والاعقاب وان اسلموا ما لم يتحقق سبب التحرير له من عتق وانعتاق بما
من اسبابه المذكورة في بابها **و**صرح بهذا المحقق في الشرائع حيث قال بعد الحكم بان الكفر سبب لجواز استرقاق المحارب وذريته ثم
يسري الرق في اعقابه وان زال الكفر ما لم يعرض لاسباب الحرية **وقال** العلامة في التذكرة الاناسي من انواع الحيوان انما يملكون بسبب الكفر الاصلي
اذا سبوا ثم يسري الرق الى ذرية المملوك واعقابه وان اسلموا ما لم يتحرروا بسبب من اسباب التحرير **وقال** الشهيد في اللمعة والاناسي يملك بالسبي
مع الكفر الاصلي ويسري الرق وان اسلموا ما لم يعرض لهم سبب محرر انتهى وامثال هذه العبارات في كلمات الاعلام كثيرة **اذا** عرفت ذلك
فنقول ان بعضهم … جواز المعاوضة على الاعيان النجسة بالاجماع وغيره واعتبار الطهارة في المبيع اتفقوا على جواز بيع العبد الكافر واختلفوا

مسئلة في تملك ما يشترى من الكفار وقول العلامة ره

ذ بسبب خروجه عن تحت الاجماع على عدم الجواز لكونه نجسا لا يجوز بيعه بوجوه **احدها** الخروج موضوعا فلا حاجة الى الاستثناء
من الحكم باعتبار ان محل البحث في النجاسات من حيث عدم قبولها التطهير بغير الاستحالة وهو يقبله بالاسلام الذي ليس باستحالة
قطعا كما صرح به صاحب الجواهر حيث قال بعد قول المحقق المحرم انواع الاول الاعيان النجسة كالخمر والانبذة والفقاع عدا الكلب الذي
ستعرفه البحث فيه والرق فانه لا خلاف ولا اشكال في جواز التكسب به ولعل عدم استثناء المصنف له لان محل البحث النجاسات حيث
عدم قبولها التطهير بغير الاستحالة وهو يقبله بالاسلام الذي ليس باستحالة قطعا انتهى وكذا الشيخ الكبير قده في شرح القواعد حيث
قيد قول العلامة كل نجس لا يقبل التطهير بقوله بغير الاستحالة او الانتقال كالاسلام او بالنقص او المزج او غيرهما لم يدخل في المنع
انتهى **و** قال في مفتاح الكرامة بعد القول بوقوع التقييد بعدم قبول التطهير من جماعة من العلماء والحاصل ان التقييد لا بد منه وفي
التفصيل الحكم لنجس العين من الحيوان غير الادمي ومن غير الحيوان فيخرج الرق الكافر لقبوله التطهير بالاسلام وعليه تنزل العبارة
الموافقة للمطلق في التقييد انتهى **ثانيها** ما افاده المعظم في طي كلامه في هذه المسئلة ان خروج العبد الكافر انما هو بحسب الموضوع لكن
لا لما ذكر سابقا المذكور بل من جهة ان المنع عن بيع الاعيان النجسة الاصلية انما هو في الاعيان التي يتوقف منافعها على طهارتها والعبد
ليس كذلك وبعبارة اخرى ان المنافع المعتد بها للشيء عند العقلاء التي يبذلون بازائه المال اذا لم يتوقف على الطهارة مثل الخدمة
والعتق وغيرهما فلا منع عن بيعه كما ثبت في المنافع المحرمة ان المنافع المعتد بها من المبيع ان لم يكن محرمة جاز بيعه مثل الطين بخلاف ما
كان منافعه المعتد بها عند العقلاء محرمة مثل لحم الميتة او غيرها اكولا ان كان منه **ثالثها** الاخراج الحكمي بسبب الاجماع والنصوص
المستفيضة فيكون خروج العبد الكافر مثل خروج الكلاب الاربعة فتدبر **و** الاصح من هذه الوجوه الوجه الثالث لظهور الادلة من الاجماع
والاخبار فيه بل ويظهر من المراجعة الى مباحث سبي الكفار وبيع الاناسي وفي مسئلة البيع بشرط الكفر وظهور كفر المبيع بعد البيع واشتراط
اسلام المشتري اذا اشترى مسلما وبيع الحيوان في رهن الكافر وغيرها من المسائل والفروع ان خروجها بسبب الاخبار لا ما توهمه البعض من
قبول الطهارة بالاسلام ولذا نص الشيخ في ط على ان موضوع الحكم في مسئلة بيع النجس هو غير الادمي من الحيوان **و** صرح العلامة في
بجواز التجارة في الجارية النصرانية والمغنية بالبيع والشراء لانهما عينان مملوكتان فيصح اخذ العوض عنهما ولا نعلم فيه خلافا انتهى فذكروا
عبد الله بن الحسن المتكلم **و** اول من صرح بهذا الاشتباه من العلماء السيد في المصابيح حيث قال وقد يتوهم من اطلاق بعض الاصحاب تحريم التكسب
بالاعيان النجسة تحريم بيع الكفار لنجاستهم وغير ظاهر لتصريح الفقهاء باختصاص الحكم بما لا يقبل الطهارة من الاعيان وان شرط
صحة البيع طهارة العوضين فعلا او قوة والكافر يقبل الطهارة بالاسلام فهو طاهر بالقوة وكلامهم في مباحث سبي الكفار وبيع الاناسي و
في مسئلة البيع بشرط الكفر وظهور كفر المبيع بعد البيع واشتراط اسلام المشتري اذا اشترى مسلما وغيرها من المسائل والفروع ينادي
بسقوط هذا الوهم انتهى **و** قال في مفتاح الكرامة بعد تعليل خروجه بقبوله التطهير بالاسلام وقد يكون الرق الكافر خارجا بالاخبار
والاجماع لا بان الاسلام مطهر له اذ قل من عده في المطهرات فلعله عندهم كالاستحالة وجميع النجاسات تقبل الطهارة بها فمرادهم بقبوله
الطهارة قبولها بغير الاستحالة انتهى **و** قال في كشف الظلام ان صحة البيع دائر مدار امكان امساك المبيع شرعا والانتفاع به كذلك وح
تجويز بيع الكافر اما لقبوله التطهير بالاسلام فيدخل تحت الانفعال المطهر وان لم يعده الاكثر في المطهرات واما لانه خارج بالدليل من اجماع
والسيرة واخبار متواترة انتهى **هذا** تمام الكلام في الكافر غير المرتد **اما** المرتد فهو على قسمين **احدهما** من كان مرتدا عن ملة بان كان كافرا
بعد اسلامه وبعبارة اخرى حصل له الفصل بين الكفر الاول والثاني بالاسلام **و ثانيهما** من كان مرتدا عن فطرة بمعنى صيرورته كافرا بعد كونه
مسلما في الاول والكلام فيه يقع في مقامين **احدهما** في ان الارتداد هل يصير سببا لجواز السبي فيصير المرتد رقا بالسبي كما ان الكفر الاصلي سبب لصيرورة
الكافر بالسبي والاسترقاق عبدا ام لا **ثانيهما** في ان الارتداد هل يصير مانعا عن جواز البيع كما ان صيرورته الامام ولد يكون مانعا منه ام لا
فنقول اما الكلام في الاول فالارتداد ليس سببا لجواز السبي والاسترقاق سواء كان عن ملة او فطرة ولذا اتفق العلماء في باب الجهاد
والبيع وغيرهما على ان سبب الاسترقاق هو الكفر الاصلي **قال** المحقق في الشرائع في البيع الاول الكفر الاصلي سبب لجواز استرقاق المحارب
انتهى **و** قال العلامة في القواعد الاناسي من انواع الحيوان انما يكون بسبب الكفر الاصلي انتهى **و** بالجملة الظاهر اختصاص جواز الاسترقاق بالسبي

بعير

بغير المرتد ولذا قال في المنية بعد نقل كلام الحائري ونسبة الجواز الى الدروس ولعله وغيرهما مما نحن فيه لاختصاص ما ذكره بالعبد المرتد كما صرح
المالك بالسبي انتهى **و** قال في الجواهر بعد دعوى عدم الخلاف في حد كونها سببا للملك في الحدائق ان المرتد وان كان بحكم الكافر في جملة من الاحكام
الا انه لا يجوز سبيه ففي جواز بيع المرتد الملي قول قواه في الدروس واما الفطري فلا قولا واحدا فيما اعلم قلت الموجود في الدروس هنا وبيع المرتد
عن ملة لا عن فطرة على الاقوى والظاهر كون المراد بيع المالك للعبد المرتد عن ملة لا عن فطرة وغير الاقوى جواز بيعهما معا انتهى فعلى ما ذكرنا فيكون
السبب في الاسترقاق هو الكفر الاصلي وخرج بالاصلي المنتقل الى الاسلام المخصص به عن الاسترقاق والمرتد الذي خرج كفره المتجدد بتخلل الاسلام
او ما في حكمه عن كونه اصليا لاصالة الحرمة السالمة عن المعارض والاجماع محصلا ومنقولا واختصاص الفتاوى والنصوص ولو بحكم التبادر في
غيره فلا يملك المرتد مليا كان او فطريا بالسبي فيكون موضوعه المحارب كما عبر به في بعض التعبيرات مثل المحقق في الشرائع في التجارة قال الاول
الكفر الاصلي سبب لجواز استرقاق المحارب انتهى والمراد به الكافر الاصلي واطلق عليه وصف المحارب بسبب خروجه عن طاعة الله جل اسمه ورسوله
وثبوته على الكفر وان لم يقع منه الحرب بمعنى القتال والى هذا المعنى اشار سبحانه وتعالى بقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية **و** الى
ما ذكرنا اشار السيد في مفتاح الكرامة حيث قال والتقييد بالكفر الاصلي ليخرج المرتد عن فطرة وعن ملة فانهما لا يملكان لان شرط الملك تملكه قبل
الاسلام انتهى **و** قال صاحب المنية احترز بالكفر الاصلي عن الارتدادي فان المرتد لا يملك بالسبي عن فطرة كان او ملة الشيخ بناء الحرب ام لم يلحق
عملا بالاصل وظاهر الفتوى انتهى **هذا** تمام الكلام في المقام الاول **اما** المقام الثاني وهو منع الارتداد من جواز البيع والشراء بمعنى ان العبد
المسلم اذا ارتد لا يجوز بيعه لا شراؤه وان لم يخرج عن المالية بسبب الارتداد كما كان قبله **فنقول في بيانه** ان ما ذكرنا من الاجماع المحصل
والمنقول والاخبار العامة في اشتراط كون المبيع طاهرا وعدم جواز بيع النجس وشرائه يشمل ما اذا كان المبيع انسانا او حيوانا او غيرهما فلا يجوز بيعه
الا بسبب مخرج عن تحت هذه الكلية وما دل على خروج الحربي من الاخبار عن تحت هذه الكلية لا يشمل المرتد لعدم العموم فيها لان مواردها اما ان يكون
اليهود والنصارى او المشركين وما كان مطلقا مثل الروم والديلم وغيرهما من الالفاظ تكون منصرفة الى غير المرتد ولا اقل من الشك في الشمول وهذا القدر
كاف في عدم الجواز فلا بد من مخرج يقيني مثل ما دل على قبول توبته تماما كما قال الشهيد وفي غير المرتد عن فطرة اذا كان ذكرا كما عن المشهور وقلنا
بان الاسلام ليس استحالة كما هو الحق فانا اذا بنينا عليه يكون مخصصا لتلك العمومات ويصير مجوزا للبيع لان معقد الاجماع على عدم جواز بيع النجس انما
هو فيما لا يقبل التطهير بغير الاستحالة والمفروض ان ما نحن فيه يقبل التطهير بغير الاستحالة **اما** ما قيل في وجه عدم الجواز من انه واجب القتل فورا
فيكون المعاملة عليه سفهيا فباطل لامكان حصول الانتفاع بالعتق الغير المنافي لفورية القتل وعليه تنزل ما عليه الكركي من بيعه على الاطلاق قال
العلامة في التذكرة المرتد ان كان عن فطرة ففي صحة بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين من بقاء الملك فان كسبه لمولاه انتهى يعني ان الحكم بوجوب قتله
والحكم بانتقاله الى البائع بالبيع متضادان من جهة انه لا منفعة فيه لا يجوز بيعه فيبطل بيعه من هذه الجهة ووجه الصحة ما اشار اليه من بقاء الملك
نظرا الى ان كسبه لمولاه وكان لتوهم ان القتل مانع للبيع قال العلامة في التذكرة اما عن غير فطرة فالوجه صحة بيعه لعدم تحتم قتله لاحتمال رجوعه الى الاسلام
انتهى وانما قلنا اذا لم يكن الاسلام من قبيل الاستحالة لدفع ما احتمله السيد في مفتاح الكرامة حيث قال وقد يكون الرق الكافر خارجا بالاخبار
والاجماع لا بان الاسلام مطهر له اذ قل من عده في المطهرات فلعله عندهم كالاستحالة وجميع النجاسات تقبل الطهارة بها فمرادهم بالطهارة قبولها
بغير الاستحالة وقال بعض الاصحاب واما المرتد عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جدا لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير كما هو المعروف من مذهب الاصحاب
وبه صرح في التحرير والدروس في باب بيع الحيوان انتهى **وممن** صرح بجواز البيع بناء على قبول توبته صاحب مفتاح الكرامة حيث قال ولعل من
جوز بيعه بنى على قبول توبته فلا يرد عليه اشكال انتهى **و** لا يمنع وجوب قتله عن صحة البيع كالعبد المريض المشرف على الموت والجاني بجناية توجب
القتل فان المشهور جواز بيعه قال العلامة في كرة الاقوى عند علمائنا صحة بيع الجاني سواء كان جنايته عمدا او خطاء اوجب القصاص او لا على النفس
او ما دونها وبه قال ابو حنيفة واحمد والشافعي في احد قوليه لانه حق غير مستقر في الحال عليك من اداء غيره فلم يمنع البيع كالزكوة ولو اوجبت
قصاصا فهو يرجى سلامته ويخشى تلفه فاشبه المريض انتهى هذا ولكن الاقوى عدم جواز بيعه حتى مع قبول توبته لانه مبني على توبته ظاهرا بحيث
توجب طهارته ظاهرا وهو محل منع حتى على القول بقبول التوبة باطنا بل الحق عدم قبول توبته فلا يصير طاهرا حتى يجوز بيعه لان معاقد الاجماع
على عدم قبول توبته وعموم الاخبار بل ان على عدم القبول ظاهرا او باطنا ولم يعرف الخلاف الا من الدروس حيث قال وفي قبول توبته باطنا وجه قوي

وتبعه

ونعم المحقق الثانى والشهيد الثانى والاردبيلى فظهر مما ذكرنا انه على القول بعدم قبول توبته الدليل يقتضى بجواز بيعه بل الادلة والاجماعات
السابقة دالة على عدم الجواز ولا نص على الجواز اصلاً **قوله** وانت خبير بان حكم الاصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا من
حيث قابليته للتطهير نظير الماء النجس الخ **اقول** حاصل كلامه ان النص الوارد فى المقام مثل النص الوارد فى جواز بيع الكلاب الاربعة
مخرج له عن القاعدة المقتضية لحرمة البيع وعمدتها لكن الظاهر ان خروج المحارب والمشرك مثل خروج الكلب بسبب النص **اما** المرتد عن فطرة وملة
فلا بل لابد من ملاحظة قبوله للطهارة وعدمه فما ذكره من كلام مفتاح الكرامة بعد ذلك بقوله وبالغ تلميذه فى مفتاح الكرامة فقال ان المرتد
عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جداً لعدم قبول توبته انتهى كلام حق لا مناص عنه وليس من المبالغة فى شئ بل صريح كلام جمع من الاصحاب
ذلك **قال** فى كشف الظلام فى غير المرتد يجوز بيعه لانه خارج بالدليل من اجماع وسيرة واخبار متواترة وقال فى المرتد واما المرتد عن
فطرة فبناء على عدم قبول توبته كما هو المعروف من المذهب بل عليه الاجماع المؤيد بالشهرة المحكية مكرراً لا يباع لانه نجس العين لا يطهر بالانتقال
حتى يجوز بيعه بالوجه الاول ولا نسلم شمول الدليل المخرج لاصل بيع الكافر له انتهى **و** كذا استشكل الشيخ الكبير قده قال فى شرح القواعد بعد
قوله يجوز البيع فى غير المرتد وفى المرتد الفطرى وجهان انتهى مع انه لا منافاة بين ان يكون شخص الخروج من تحت القاعدة فى غير المرتد احد الشيئين
من قبول التطهير او التخصيص الحكمى بالادلة ولذا قال فى كشف الظلام ومع ذلك يمكن الكافر انما يقبل التطهير بالاسلام واما لانه خارج
بالدليل وقال السيد فى المفتاح فيخرج الرق الكافر بقبوله التطهير بالاسلام وقد يكون الرق الكافر خارجاً بالاخبار انتهى فما ذكره المصنف من
الايراد لا وجه له لعدم المانع من نسبة المسبب باحد سببيه بل كان كل واحد منهما قابلة للسببية مستقلاً كما فيما نحن فيه **قوله** والمتبع يقطع با
اشتراط قابلية الطهارة اتماه فيما يتوقف الانتفاع المعتد به على الطهارة الخ **اقول** نحن كلما تتبعنا كلمات القوم لم نجد ما يوجب اختصاص
اشتراط الطهارة بما يتوقف الانتفاع المعتد به على الطهارة بل الاجماع منقولاً ومحصلاً والاخبار العامة قاضية بان اشتراط الطهارة
سوى كون المبيع ذا منفعة معتد بها عند العقلاء ولذا قال السيد فى المصابيح المعروف من مذهب علمائنا رضه تحريم التكسب بالاعيان النجسة و
بطلان التصرف فيها بالبيع وغيره من العقود وان فرض لها نفع محلل مقصود للعقلاء انتهى فان ظاهره ان وجود المنفعة المعتد بها عند العقلاء
لا يوجب تجويز بيع النجاسة سواء كانت المنفعة غير مشروطة بالطهارة او مشروطة بها نعم يشترط ان يكون له نفع محلل معتد به عند العقلاء
وما كان نجساً ليس له نفع معتد به ان كانت المنفعة المعتد بها فيها متوقفة على الطهارة مثل الدهن فلا يجوز بيعه من وجهين وما كانت المنفعة المعتد
بها غير متوقفة على الطهارة مثل الحطب للاحراق ان دل دليل على ما نعية نجاسته عن البيع فهو دليل مخصص لما اشرنا اليه من العمومات والا فالقاعدة مقتضية
لحرمة بيعه ولا منافاة بين كون المرتد ملكاً لمالكه وعدم جواز بيعه فان الاجماعات والاخبار فيكون مثل ام الولد فى كونها ملكاً لكن فيها يجوز استخدامها
الا ان بيعها غير صحيح للاخبار فكذا نقول فيما نحن فيه فما توهمه بعض من ان الارتداد غير مخرج للعبد عن ملك مالكه فيجوز بيعه فاسد جداً لوضوح عدم
التلازم بين الملكية وجواز البيع هذا **و** لما انجر الكلام الى الاسترقاق والتملك بالسبى وكانت فيه فروع مهمة لم يتعرضها المصنف ره هنا لا
فى بيع الحيوان وكانت كلمات العلماء فيها مشوشة باختلاف الموارد اردنا بيان تفصيلها بعون الله تع **فنقول** يقع الكلام فيه تارة فيمن كان قابلاً
للتملك واخرى فى المستحق وثالثة فى لقيط دار الحرب **اما** الكلام فى الاول فمحصله ان النساء سواء كانت الحرب قائمة ام لا وسواء كن بالغات
ام لا وغير المعتصمين بذمة او عهد او امان من الذكور والغير البالغين تملك بالسبى بلا خلاف احد فى شئ من ذلك كما اعترف به فى هى بل عن الغنية وكره
الاجماع عليه **قال** فى التذكرة الاسارى ضربان ذكور واناث فالذكور اما بالغون او اطفال وهم من لم يبلغ خمس عشرة سنة فالنساء والاطفال يملكون
بالسبى ولا يجوز قتلهم اجماعاً لان النبى صلى الله عليه واله نهى عن قتل النساء والولدان انتهى **و** قال الاردبيلى فى شرح الارشاد لعله لا خلاف فيه وهو
الحجة مع ما ارسله فى هى من ان النبى صلى الله عليه واله نهى عن قتل النساء والولدان وكان يسترقهم اذا سباهم **و** فى الوسائل عن الهيثم بن محمد عن المنقرى عن حفص بن
غياث فى حديث انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن النساء كيف سقطت الجزية عنهن ورفعت عنهن فقال لان رسول الله صلى الله عليه واله نهى عن قتل النساء والولدان
فى دار الحرب الا ان يقاتلن فان قاتلن ايضاً فامسك عنها ما امكنك ولم تخف خللاً فلما نهى عن قتلهن فى دار الحرب كان فى دار الاسلام اولى ولو امتنعت
ان تؤدى الجزية لم يمكن قتلها **و** رواه الصدوق ايضاً **و** فى الوسائل عن ابراهيم بن هاشم عن النوفلى عن السكونى عن جعفر عن ابيه عن ابائه عليهم السلام ان
النبى صلى الله عليه واله قال اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم **و** قال فى الجواهر بعد القول بان النساء تملك بالسبى مط وكذا الذكور

في حكم بيع العبد المسلم بعد الارتداد ... بالسبي

الغير البالغين بلا خلاف اجده فى شئ من ذلك كما اعترف به فى المنتهى بل عن الغنية والتذكرة الاجماع عليه وهو الحجة انتهى ولا فرق بين ان يكون
السابى مسلماً او كافراً وذكرنا ما يدل من الاخبار على كون الاستيلاء من بعضهم على بعض ملكاً بل ما نقلناه من الاخبار تدل على صيرورتهم ملكاً
ولو بغزو وفلا يعتبر القهر والغلبة بل هذا الحكم اجماعى وكذا قال فى الجواهر لكن لا انصاف عدم خلو اصل المسئلة من اشكال ان لم يكن اجماع على كون
الاستيلاء من بعضهم على بعض ملكاً انتهى نعم يعتبر فى التملك تحقق صدق السبى لاصالة عدمه مع عدمه فلا يكفى مجرد النظر ولا وضع اليد لان
ذلك مما لا يتحقق معه صدقه ويلحق الخنثى المشكل والممسوح بالغير البالغ بالنساء فى عدم جواز القتل والتملك بالسبى لشبهة المدارئة للقتل **و** اورد
عليه فى الجواهر بعد ما ذكره ما قدمنا من عدم جواز القتل لشبهة الدارئة بقوله وقد يناقش ان لم يكن اجماع بان ذلك لا يقتضى جواز الاسترقاق مع
الان يثبت جواز استرقاقهم على وجه يكون ذلك كالاصل انتهى قلت لا يبعد استفادة ذلك من الادلة بحيث يجعل مرجعاً عند الشك فى جواز
القتل كما لو اشتبه الطفل بالبالغ فيعتبر بالامارات المثبتة للبلوغ كالانبات مثلاً فمن لم ينبت وجهل سنه ولم يحصل العلم من قرائن اخر او من
امارات متعددة يلحق بغير البالغ فى جواز الاسترقاق وحرمة القتل نظراً الى القاعدة اذ ليس فيه نص بخصوصه قال فى الجواهر بعد قول المحقق
فلو اشتبه الطفل بالبالغ اعتبر بالانبات فمن لم ينبت وجهل سنه الحق بالذرارى بلا خلاف الا ان يقال بان مجرد عدم وجود الانبات يلحق بالذرارى
وان لم يحصل ظن كما هو الحق لما رواه عن الباقر عليه السلام قال فان رسول الله صلى الله عليه واله عرضهم يومئذ على العانات فمن وجده انبت قتله و
من لم يجده انبت الحقه بالذرارى وعلى هذا فيكون النص ايضاً ومن طريق العامة ان سعد بن معاذ حكم فى بنى قريظة بهذا واجازه النبى ص **قال** العلامة
فى التذكرة ولو اشكل امر الصبى فى البلوغ وعدمه اعتبر بالانبات فان انبت الشعر الخشن على عانته حكم ببلوغه وان لم ينبت ذلك جعل من جملة الذرية
انتهى وتمسك بما ذكرنا من الخبرين لو ادعى الاحتلام وكان مما امكن فى حقه ظاهراً قبل وصرح بها جماعة منهم صاحب الجواهر فى الجهاد لعموم
ما دل على قبوله فى غيره والتامل فيه فى غير محله وقال فى الجواهر بعد القول به قال وتامل فيه بعض الناس لكنه فى غير محله **و** اما الذكور البالغون
فان اسروا حال الحرب مع بقاء الحرب بمعنى عدم وضع اوزارها قتلوا بلا خلاف محقق معتد به الا ما حكى عن الاسكافى انه اطلق التخيير بين الاسترقاق
والفداء وتفصيله مذكور فى باب الجهاد وان اسروا بعد انقضاء الحرب لم يقتلوا وكان الامام مخيراً بين المن والفداء والاسترقاق كما صرح
به غير واحد ادعى الاجماع عليه فى كرة قال فان اسروا بعد ان وضعت الحرب اوزارها وانقضى القتال لم يجز قتلهم ويتخير الامام بين ان يمن عليهم
فيطلقهم وبين ان يفاديهم على مال او غيره فيتخلص رقابهم من العبودية وبين ان يسترقهم ويستعبدهم ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وهو
الحجة بعد الاية والاخبار **اما** الاية فهو قوله تع فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا
بعد واما فداء حتى تضع الحرب اوزارها **و** اما الاخبار **فمنها** ما عن كنز العرفان عن اهل البيت عليهم السلام ان الاسير ان اخذ والحرب قائمة تعين
قتله اما بضرب عنقه او قطع يديه ورجليه وتركه حتى ينزف فيموت فان اخذ بعد انقضاء الحرب تخير الامام بين المن والفداء والاسترقاق ولا
يجوز القتل **و** منها خبر طلحة بن زيد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان للحرب حكمان الى ان ذكر الحكم الاول وهو حال الحرب فقال والحكم
الاخر اذا وضعت الحرب اوزارها واثخن اهلها فكل اسير اخذ على تلك الحال فكان فى ايديهم فالامام فيه بالخيار ان شاء من عليهم فارسلهم
وان شاء فاداهم انفسهم وان شاء استعبدهم فصاروا عبيداً وغيرهما من الاخبار وهذا الحكم لا اشكال فيه الا ان المحكى عن القاضى زيادة القتل فى
افراد التخيير ولا دليل عليه بل ما ذكرنا من الادلة مخالف له وبها يحتج على اطلاق الامر بقتلهم **و** نقل عن ابن حمزة التفصيل بين من يقر على دينه
فالمن والفداء ويسقط الاسترقاق بل فى لف اختياره بعد نقله عن الشيخ ايضاً **و** فيه مع ان هذا غير مناف للاسترقاق كما فى النساء ضمهم
ولذا كان الاجماع بقسميه عليه ان هذا مخالف لاطلاق ما ذكرنا من الادلة **ثم** ان ظاهر الادلة وكلماتهم التخيير بين هذه الثلاثة الا ان المحكى عن
العلامة فى بعض كتبه وهو غير التذكرة والقواعد وثانى الشهيدين انهما اعتبرا المصلحة فى تعيين احدها حيث قال بعد قول الشهيد الاول فى اللمعة ويتخير
الامام فيهم تخيير نظر ومصلحة انتهى ومقتضاه عدم التخيير الا مع التساوى فى المصلحة فيتخير تخيير شهوة ولا ريب فى كونه احوط الا انه اجتهاد فى مقابل
الاطلاقات وهذا الحكم ثابت حتى لو اسلم بعد الاسر بلا خلاف معتد به ولا اشكال فيه لا لاستصحاب اطلاق الادلة وما ذكره فيط من انه اذا
اسلم سقط عنه الاسترقاق لان عقيلاً اسلم بعد الاسر ففداه النبى ص ولم يسترقه غير صحيح لان تلك حكاية حال فلا يعلم عمومها مع كون الفدية احد
الامور المخير فيها فاختارها لذلك لا لاصل عدم جواز الاسترقاق **و** اما الكلام فى المسبى حال الغيبة فهو انه قسمان لانه اما مسبى بالحرب

في حكم الاسترقاق والتملك بالسبي

او بالسرقة والغيلة اما المسبي بالجهاد فلا كلام في انه يجوز تملكه للشيعة وان كان خمسه للامام من حيث ان كله للامام او خمسه قد اباحوه لشيعتهم و
اما المسبي بالسرقة والغيلة فسيجيء الكلام فيه عن قريب انشاء الله بقي هنا شيء وهو ان المغنوم بالقتال من غير اذن الامام للجهاد اهل هو للامام و
من الانفال ام لا المعروف بين علمائنا الحق كاد ان يكون اجماعا هو الاول بل ادعى الاجماع عليه جماعة قال في الخلاف الاجماع على انه اذا غزت
طائفة بغير اذن الامام فغنموا مالا فالامام مخير ان شاء تركه عليهم وان شاء اخذه منهم و كذا ادعى الاجماع على هذا في ايضاح النافع والسرائر
قال فيه لا بأس ان يشتري الانسان مما يسبيه الظالمون انما كانوا مستحقين للسبي لا بأس بوطي من هذه صفتها وان كانت حقا للامام لم تصل اليه لان
ذلك قد جعل منه في حل وسعة للاجماع اصحابنا على ذلك و في الروضة انه لا قائل بخلافها و في كشف الرموز انا ما وقفنا على مخالف و
في جامع المقاصد تعليق النافع والروضة وكون هذه الغنيمة للامام خاصة هو المشهور و في المنتهى ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى و
اتباعهم والرواية الواردة في ذلك مشهورة بين الاصحاب وعملهم عليها كما في التنقيح والمهذب البارع وينجبر بعمل الاصحاب كما في المسالك و في
الروضة ايضا انه لا قائل بخلافها و في المبسوط قال الرواية التي رواها اصحابنا والمستند في هذا الحكم بعد الاجماع والشهرة في المنتهى نقلها
ما روي عن الصادق عليه السلام في مرسلة الوراق اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام وقد يستشم من بعض الكلمات خلاف
ذلك مثل انه المحقق في النافع هذا القول حسن بل وفي الكفاية في مسئلة الخراج ان الرواية ضعيفة مرسلة لا تصلح لاناطة الحكم بها
و قال مولانا المقدس الاردبيلي في بيان عدم حجيتها وعدم جواز العمل بها وقال ان في السند الحسن بن احمد بن بشار المجهول وعن يعقوب المشترك
والجبر بالعمل غير مسموع الى غير ذلك مما ذكره ونحو ذلك ما في المدارك وقد استحسن فيه وفي المفاتيح ما قواه في المنتهى من مساواة ما يغنم بغير
اذن الامام لما يغنم باذنه والى ذلك مال في المختلف الا انه بعد لاعتضادها بالشهرة النافرة وعمل الاصحاب واجماعاتهم المحكية وبمفهوم ما ورد في
صحيح ابن وهب قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس فان مفهومها ان لم يقاتلوا مع امير امره الامام فلا خمس فيه وخ فاما ان
يكون كله لاخذه ولا قائل به او يكون كله للامام وهو المطلوب و في صحيح المروي عن باب الجهاد من كتاب الوافي بعد ان سئله عن السرية يبعثها الامام
فيصيبون غنائم كيف تقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله تعالى وللرسول وقسم بينهم ثلاثة اخماس ان لم يكونوا قاتلوا
عليها المشركون كان كلما غنموا للامام يجعله حيث احب يبقى وجه لما قالوا من ضعف الرواية والقول بان حكم ذلك اي ما اخذ بغير اذن الامام
حكم ما اخذ باذنه في تعلق الخمس خاصة منقول عن الشافعي نقله الشيخ ره في الخلاف ثم مال الى هذا في المنتهى ووافقه جمع من متأخري الاصحاب
كالمقدس الاردبيلي وصاحب المدارك والكفاية ويظهر من المحقق في المعتبر والنافع التوقف في الحكم والمستند في هذا القول عموم قوله تعالى واعلموا انما
غنمتم الخ وهو مخصص بما عرفت وحسن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا
ويطيب له وهو مع ضعفها ومنه لما تقدم لا دلالة فيه على عدم استحقاق الامام ما عدا الخمس لامكان ان يكون ذلك للرجل من حيث كونه من الشيعة
او الاذن منه في تلك الغزوة والالزام بدفع الخمس اما لكونه تحليلا لما عداه خاصة او اسقاطا من الامام حقه من الغنيمة ويكون تعلق الخمس
بالمغنوم من حيث انه من المكاسب لا من حيث كونه غنيمة وظاهر الاكثر انه لا فرق في ذلك بين ان يكون القتال على الدعوة الى الاسلام ام لا بل
هو صريح جماعة واليه اشار العلامة في القواعد والتذكرة بقوله ولا فرق بين ان يصيبهم المؤمن الكافر وقال في المنتهى ولا فرق في الحكم بين
كون القتال على دعوة الاسلام او غيرها من المسلمين او الكفار على ما يقتضيه عموم النص والفتاوى والمصرح بذلك في كثير منها انتهى ومثل قال في
المفتاح **هذا** تمام الكلام في المغنوم بغير اذن الامام وقد سبق الكلام في المسبي بالجهاد في حال الغيبة **واما** المسبي بالسرقة والغيلة
في حال الغيبة وما بحكمها من حال الحضور وهو زمان تقيتهم ... حفظا لها او صرفها فيما اذن في صرفه فيه
الا ان ظاهر الاصحاب التسالم على اباحته للشيعة **قال** في المنتهى مما اباح الائمة عليهم السلام ... الى ان يظهر الامام وغيبته وعلم انا انا
اجمع لانه مصلحة لا يتم التخلص من المآثم بدونها فوجب في نظرهم صلوات الله عليهم فعلها والاذن في استباحة ذلك من دون اخراج حقهم منه لا
على ان الواطي يطأ الحصنة بالاباحة اذ قد ثبت انه يجوز اخراج الغنيمة في الخمس وكان الثابت قبل الاباحة في الذمة اخراج خمس العين من الجارية
او قيمتها ثم بعد الاباحة ملكها الواطي ملكا تاما فاستباح وطأها بالوطي التام انتهى **وعن** حواشي الشهيد انه قد تقرر عندنا ان جميع ما يؤخذ من
دار الحرب بغير اذن الامام سواء كان في حضوره او غيبته فان جميع للامام وقد ابحاه لشيعته في حال الغيبة انتهى و قال الشيخ الكبير قده في شرح القواعد

ولكن خصوا شيعتهم من الفرقة المحقة من الغزاة وغيرهم والمأذون منهم والمنقول اليهم عنهم كاشنا من كان في حال الغيبة وما في حكمها من الحضور
بشهادة الاجماع بقسميه والسيرة والاخبار انتهى و قال في الرياض وكيفما كان لا خلاف في اباحة المناكح في حال الغيبة للشيعة انتهى و قال في
المنتهى وقد اشتهر بين الاصحاب اباحة المناكح والمساكن والمتاجر وادعى البيان و في التهذيب البيان ادعى اطباق الامامية على اباحتها كما ادعى العلامة
في المنتهى الاجماع على استثناء المناكح من تعلق الخمس قال في مفتاح الكرامة واباحة المناكح مما لم اجد فيه مخالفا انتهى نعم المخالف فيه ابن
الجنيد وابو الصلاح فقال لا يباح منها شيء اصلا ثم ان المراد بالمناكح على ما ذكره جماعة كثيرون الجواري التي تسبى من دار الحرب في
زمن السرادي ومهر الزوجة من الربح واعلم ان ما ذكره في المنتهى من عدم الفرق بين حالتي الحضور والغيبة هو ظاهر اكثر الادلة مثل ما عن
ابي عمير عن الحكم بن علي الاسدي في حديث قال دخلت على ابي جعفر عم فقلت له اني وليت البحرين فاصبت بها مالا كثيرا واشتريت متاعا
رقيقا واشتريت امهات اولاد وولدن لي وانفقت وهذا خمس ذلك المال وهؤلاء امهات اولادي ونسائي قد اتيتك فقال اما انه
كله لنا وقد قبلت ما جئت به وقد حللتك من امهات اولادك ونسائك و ما ورد عن عوالي اللئالي مرسلا عن الصادق ع انه سئله بعض اصحابنا
فقال له يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله تعالى اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ع ما انصفناهم اذا اخذناهم ولا احببناهم ان
عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عبادتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح المتاجر و المروي عن العسكري في تفسيره عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام
انه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله قد علمت يا رسول الله انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولي على خمسي من السبي والغنائم
ويبيعونه ولا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه وقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من مأكل ومشرب ولتطيب مواليدهم
ولا يكون اولادهم اولاد حرام فقال رسول الله ص ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله ص في فعلك احل للشيعة كل ما
كان فيه من غنيمة او بيع من نصيبه على واحد من شيعتي ولا احلها لغيرهم وهو صريح الدلالة في تحليل ما ذكره مضافا الى ما عرفت من الموضع
وبما تواتر من النصوص الواردة في تحليل الشيعة من الخمس وما يختص بالامام فان اقرب محاملها التنزيل على اباحة ما يؤخذ من ايدي
المخالفين من الاموال المختصة بالامام المشتركة بينه وبين غيره من المناكح والمساكن والمتاجر وغيرها فلا اشكال في اباحة ذلك واما
مخالفوهم فلا يحل لهم منه قليل ولا كثير لقصر الاباحة عليهم وعلى هذا فالتقييد بحال الغيبة في عبارة جماعة كالنهاية والمبسوط والسرائر
والشرائع والنافع والتذكرة والارشاد والدروس والرياض والجواهر والمنتهى وشرح القواعد للشيخ الكبير والمفتاح وغيرها لابد ان
يحمل على المعنى الاعم من الغيبة الحقيقية بان يراد عدم بسط يدهم عليهم السلام وعدم تصرفهم في الامور كما يظهر ذلك من ايضاح النافع و
مفتاح الكرامة والمهذب البارع ثم ان المصرح به في المنتهى والدروس والتنقيح والمهذب البارع وايضاح النافع وغيرهم ان هذا
التحليل منهم عليهم السلام لشيعتهم تمليك لهم ووجهه ان اباحتهم ع اسقاط لما كان من حقهم في العين فهو شبيه بما يتعلق في الذمة بالعين مثل
المرهون فاذا اسقط الحق استقر ملك العين ولا ينافي ذلك كون التمليك محتاجا الى الايجاب والقبول وقد يقال انه من باب الاعراض
فكان بالنسبة اليها في حكم المباح الذي يملك بالحيازة اذا نوى بها التملك ويظهر ذلك من القواعد حيث قال وما يؤخذ من دار الحرب
بغير اذن الامام فهو للامام خاصة لكن خصوا الشيعة في حال الغيبة التملك والوطي وان كانت كلها للامام او بعضها انتهى و اورد
عليه في جامع المقاصد بعد نقل هذه العبارة ان عبارة اول الكلام واخرها غير ملتئمين لان اولها يقتضي كون الحكم في غنيمة من غزا بغير اذن
الامام كما يتبادر من قوله لكن فانها لا تستدرك الا ما فهم من كونها للامام هو عدم جواز التصرف فيها واخرها يقتضي شمول الحكم لها او
لغيرها بغير اذنه ولانه قد اسلف ان جميع المأخوذ بغير اذنه له فكيف يستقيم قوله او بعضها ولعله حاول التنبيه بذلك على الحكم عند القائل
بان المأخوذ بغير اذنه ع كالمأخوذ باذنه انتهى و على هذا تنزل عبارة الشرائع والمسالك في الشرائع ثبت اباحة المناكح والمساكن
والمتاجر في حال الغيبة وان كان ذلك باجمعه للامام او بعضه ولا يجب اخراج حصة الموجودين منه انتهى و قال ... المراد بالمناكح
السراري المغنومة من اهل الحرب في حال الغيبة فانه يباح لنا شراؤها ووطؤها وان كانت باجمعها للامام اذا كانت الغنيمة بغير اذنه او بعضها
مع الاذن انتهى ومثل عبارة الشرائع جملة من العبارات كما ان عبارة التذكرة في هذا الباب كعبارة القواعد من حيث الاختلاف وكذا عبارة
المنتهى في باب الجنس و قال في جامع المقاصد بعد تلك العبارة ولا يمكن ان يقال ان هذه الغنيمة لا تكون كلها للامام الا انه لا يستقيم ان

يجب فيها الخمس كما احتمله في المختلف لان ذلك لا يصلح لما ذكره لانها ان كانت كلها للامام ع وان وجب فيها الخمس لم يستقم ان يقال بعضها له وان كان بعضها له لم يستقم ان يقال كلها له والترديد بين الامرين يشعر بالتنافي بينهما انتهى **قلت** هذا الايراد لا يرد بطله بما احتمله في المختلف لان مراده رد بما احتمله في المختلف ما ذكره في المنار عن ابن الشيخ وابن ادريس وهو كلام في اصل المسئلة اي وجوب الخمس في مال الامام وذلك لان ابن ادريس نقل في السرائر عبارة النهاية وهي هذه ولا باس ان يشتري الانسان مما يسبيه الظالمون ان كانوا مستحقين للسبي ولا باس بوطي من هذه صفتها وان كان فيها الخمس لمستحقه لم يصل اليهم لان ذلك قد جعلوه لشيعتهم ع انتهى ثم قال هذا الذي ذكره اوضح لان السبي جميعه للامام المسلمين فمن اين يجب فيه الخمس حسب فهذه المسئلة ان كل سرية غزت بغير اذن الامام فما غنمت من اهل الحرب فهو في الامام المسلمين اجمع انتهى **و** العلامة في المختلف نقل الكلامين وقال هذه المنازعة ضعيفة اما اولا فلان ايجاب الخمس لمستحقه لا ينافي كون الجميع للامام والشيخ لم يقل فيه الخمس حسب لهذه الزيادة التي ذكرها فقطع في المناط على الشيخ واما ثانيا فللمنع من اختصاص الامام بهذه الغنيمة واما ثالثا فلانا لو سلمنا ذلك لكن يمنع كونها بسبب الظالم غنيمة لجواز اخذه نهبا من غير قتال او سرقة انتهى **بقي الكلام** في وجوب اخراج حصة الموجودين من ارباب الخمس من الغنائم وعدمه **والحق** انه لا يجب اخراج حصتهم لانهم ع رخصوا الشيعة في التصرف من دون ان يشترطوا على المتصرفين اخراج الحصة المذكورة اذ كما يسوغ للامام ع ان يحلل في زمان حضوره كذلك يسوغ له ان يحلل ابدا **و** المستند في ذلك ظهور الاجماع من كلمات الاعلام **قال** المحقق في الشرايع ولا يجب اخراج حصة الموجودين من ارباب الخمس وفي النهاية واما في حال الغيبة فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم ع مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم منه من المناكح والمتاجر والمساكن فاما ما عدا ذلك فلا يجوز التصرف فيه على حال **و** قال في شرح ذكر الانفال انها للنبي ص ثم للقائم مقامه واما في حال الغيبة وزمان الهدنة فمن اهله اذا خوفا على نفسه فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاخماس وغيرها مما لا بد لهم منه من المناكح والمتاجر والمساكن اي لابد للانسان في حقوقهم ع ويجري في ذلك انتهى **و** في البيان ورخص في حال الغيبة في المناكح والمساكن والمتاجر اي حل الاخماس المسبية وان كانت للامام ع وسقوط الخمس في المهر وفي المسكن وفيما يشترى ممن لا يخمس اذ انه يجب النساء وقول ابن الجنيد بان الاباحة انما هي من صاحب الحق في زمانه ضعيف لان الروايات ظاهرها العموم وعليه اطباق الامامية انتهى **و** قال الشيخ اباح الائمة ع لشيعتهم المناكح والمساكن والمتاجر وان كان ذلك باجمعه للامام او بعضه ولا يجب اخراج حصة الموجودين من ارباب الخمس منها انتهى **و** قال العلامة في القواعد ما يؤخذ من دار الحرب بغير اذن الامام فهو للامام خاصة لكن رخصوا للشيعة في حال الغيبة التملك والوطي وان كانت للامام او بعضها ولا يجب اخراج حصة غير الامام منها انتهى **و** قال في الرياض وكيف كان لا خلاف في اباحة التملك في حال الغيبة للشيعة وانه لا يجب اخراج حصة الموجودين من الهاشميين لا باحة الائمة ذلك لتطيب مواليدهم انتهى **و** قال في جامع المقاصد بعد قول العلامة ولا يجب اخراج حصة غير الامام منها انتهى ان هذا الظاهر ترخيصهم لشيعتهم من غير اشتراط الاخراج الحصة المذكورة انتهى **و** مثله في مفتاح الكرامة بعد نقل كلام القواعد ومثله صاحب الجنة والجواهر **هذا** مضافا الى الاخبار الكثيرة الدالة عليه بعضها صريحا وبعضها بالعموم من حيث جعل الغاية ظهور القائم عجل الله فرجه **منها** خبر محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا اولادهم واموالهم **و** **منها** المرسل المروي من تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة اذا قام صاحب الخمس فقال يا رب خمسي وان شيعتنا من ذلك في حل **و** **منها** عن محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب انه ورد عليه من التوقيعات بخط صاحب الزمان عليه السلام اما ما سئلت عنه من امر المنكرين الى ان قال واما المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فانما ياكل النيران واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم **و** **منها** ما عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال الرجل ليس يسئلك ان يعترض الطريق انما يسئلك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيمة وغيرها من الاخبار فهذه الاخبار نصوص مع تعليق بعضها الى يوم القيمة وفي اخر فليبلغ الشاهد الغائب وفي اخر الى ان يظهر امرنا وغير ذلك من القرائن شاهد على عموم التحليل الخمس وحصتهم ع مع ان صريح اخبار

كثيرة ان جميع الغنائم لهم ع انما كان في زمان الغيبة فلا حصة لغيرهم حتى ينازع في وجوب اخراجه وعدمه ومع ذلك خالف في ذلك ابن ادريس وقال انه لا يصلح التحليل الا لصاحب الحق في زمانه لا يسوغ له تحليل ما يملك غيره وهو اجتهاد في مقابل العلم بان الامام ع رخص لشيعته وهو لا يحلل الا ما يعلم ان له الولاية في اباحته والا لاقتصر على زمانه ولم يحكم الى يوم القيمة او ظهور الحجة عجل الله فرجه او غير ذلك **قال** صاحب المفتاح بعد نقل قول ابي علي وهو ضعيف جدا لانهم ع اباحوا وجعلوا الغاية قيام القائم عجل الله فرجه ورزقنا بمنه وبركته رؤيته وجعلنا الله تعالى فداه من كل سوء في اكثر الاخبار والامام لا يحل الا ما يعلم ان له الولاية في اباحته والا لاقتصر على زمانه ولم يقض فيه ابدا انتهى **و** **اما** الكلام في اللقيط فهو ان الالتقاط اما من دار الحرب التي لا مسلم فيها او فيها مسلم او من دار الاسلام فالاول يملك الملتقط سواء اقر بعد البلوغ بالرق وما هلية الاسترقاق ام لا واما الثاني والثالث فلا يملكان بالالتقاط اذا لم يقر بعد البلوغ بما يوجب الاسترقاق اما اذا اقر بعده بالرق واهلية الاسترقاق فهي قبول قولهما خلاف بل لا يوجد الخلاف في التملك وعدمه في القسم الثاني اي اللقيط من دار الحرب التي فيها مسلم كما يظهر ذلك من الشيخ حيث قال الحكم بجواز استرقاق اللقيط في دار الحرب مع العلم باشتمالها على المسلم مما لا خلاف فيه اما مع عدم العلم وامكان تولده من المسلم فقد اضطربت فيه كلمات الاصحاب انتهى وكيف كان فالتملك بالالتقاط اذا كان اللقيط من دار الحرب ليس فيها مسلم مما لا اشكال بل لا خلاف فيه ويدل عليه قبل الاجماع الاخبار الدالة على جواز سبي من اخذ منها بحيلة وغيرها كما انه لا اشكال ولا خلاف في عدم جواز التملك بالالتقاط اذا كان اللقيط من دار الاسلام ويدل عليه بعض اخبار تدل على ان الاسلام لا يعلى عليه ويؤيده الاختلاف في لقيط دار الحرب اذا كان فيه مسلم فان مجرد احتمال كون اللقيط من مسلم اذا اوجب منع التملك بالالتقاط فلقيطها دار الاسلام الظاهر كونه منهم اولى بالمنع **ثم** ان لقيط دار الحرب اذا كان فيه مسلم ان سلمنا عدم تملكه بالالتقاط فهل يشترط امكان تولده من المسلم ام لا قيد بامكان التولد منه في جامع المقاصد تعليق الارشاد والمفاتيح وكذا معنى قول الشهيد في الدروس وشرح اللمعة فانه قال بعد كلام الشهيد في اللمعة اذا لم يكن فيها مسلم صالح لتولده منه انتهى ومثله في المسالك وفي مجمع البرهان قال في المسالك ويملك اذا لم يكن فيها مسلم يمكن انتسابه اليه ولو كان اسيرا انتهى **و** مثله في مجمع البرهان وقال في الجواهر بعد قول المحقق ويملك اللقيط من دار الحرب التي ليس فيها مسلم يمكن تولده منه انتهى **و** تبعه العلامة في متاجر التذكرة ايضا بتجويز كون الولد منه وفي الحدائق نسب عبارة المسالك الى الاصحاب قال فيه وقد صرح الاصحاب رضي بانه يملك اللقيط من دار الحرب اذا لم يكن فيها مسلم يمكن انتسابه اليه ولو كان اسيرا انتهى **و** قال في موضع من لقطة التذكرة لو كان فيها مسلمون ساكنون كالتجار وغيرهم لم يحكم بكفره انتهى ونحو ذلك ما في لقطة الشرايع والقواعد والايضاح وجامع المقاصد والمسالك والروضة والمفاتيح والدروس قال فيه لقيط دار الكفر محكوم بكفره ورقه الا ان يكون فيها مسلم ولو تاجر ان كان مقيما وكذا لو كان اسيرا او محبوسا ولا يكفي المارة من المسلمين انتهى ومعلوم ان مرادهم بالامكان ليس هو الامكان العقلي في مقابل الممتنع بل المراد هو الامكان العرفي والتعبير المنافي مع الاحتمال الضعيف في كونه من المسلم الا ان هذا الاحتمال لا عبرة به وظاهر جماعة كصريح اخرين ترتب الحكم على مجرد وجود مسلم ولو محبوسا بل لو لم يعلم وجود مسلم مقيما في دار الحرب مثل محبوس تاجرا وعابر سبيل ومار طريق وغيرها من الاحتمالات البعيدة التي لا يعتنى بها عند العقلاء ولعل هذا ظاهر عبارة القواعد ونحوها من قيد بعدم وجود المسلم فيها مطلقا قال في القواعد او التقط الطفل من دار الحرب ملك لا يملك من دار الاسلام ولا من دار الحرب اذا كان فيها مسلم انتهى وفي اللمعة والملقوط في دار الحرب رق اذا لم يكن فيها مسلم انتهى **و** الاولى التقييد بامكان التولد من المسلم صريح عبارة الرياض قال ولو وجد فيها مسلم ولو واحدا يمكن تولده منه ولو امكانا ضعيفا الحق به ولم يحكم بكفره ولا رقه وقال في الكفاية ويملك اللقيط في دار الحرب اذا علم انتفاؤه من مسلم انتهى **و** الحق هو الاول لان مجرد الامكان العقلي ليس مفيدا ولا يعمل به العقلاء ولذا قيد بالعادة في جامع المقاصد قال ولا من دار الحرب اذا كان فيها مسلم بشرط امكان تولده منه عادة انتهى **و** في مفتاح الكرامة قلت المحبوس في المطامير يحتمل ان لا يكون له اثر كالطارق والمارين وكان الكلمة منعقدة على ان المراد من اللقيط من بلد وجد فيها ساكن مستوطن لو للتجارة ويمكن كون ذلك الولد منه فانه حرج وعليه تنزل باقي العبارات لا البناء على الاحتمال البعيد جدا والاكتفاء بمجرد الطارق والاجتياز يجعل المسئلة مجرد فرض انتهى **وبالجملة** مجرد وجود المسلم غير كاف في المنع عن التملك بل لابد من امكان التولد من المسلم بل العادة

في عدم اعتبار الاحتمال في كون اللقيط من مسلم وعدمه

لم يكن اجماع في المسئلة تقتضي ان يكون المناط الكثرة الوجود فان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب ولذا يحكمون الاصحاب باسلام اهل البلد الاسلام الاكثر وكذا عمل الاصحاب في لقطة الاموال من الحيوان وغيره وفي الكنوز فيما يؤخذ من اسواق المسلمين والكفار وفي تجهيز الميت وعلة في دار الاسلام والحرب وغير ذلك من الاحكام المستفادة منها تبعية ما في الدار لاهلها ولذا لم يتوقف الاصحاب في الاسترقاق بالسبي والاسير للاحتمال المذكور وعلى هذا فلا يبعد ان يقال بجواز الاسترقاق حتى من بلاد يكثر فيه المسلمون مع غلبة الكفار الا ان يكون الاجماع والنص على خلافه ولذا قال الاردبيلي وقد ترك الاصل والظاهر هنا وكذا الالحاق بالاغلب والاكثر وكانه بالاجماع مستندا الى الاخبار انتهى وفي الكلام اشعار بعدد دعوى الاجماع صريحا من احد من العلماء عليه **واما** النصوص كقول الصادق عليه السلام في خبر زرارة اللقيط لا يشترى ولا يباع **وفي** خبر المدائني المنبوذ حر فان احب ان يوالي غير الذي رباه والا فان طلب منه الذي رباه النفقة وكان موسرا رد عليه وان كان معسرا رد عليه وان كان معسرا كان ما انفق عليه صدقة **وفي** عن عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه قال المنبوذ حر فاذا كبر فان شاء توالى الذي التقطه والا فليرد عليه النفقة **وما** رواه في ي عن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما قال سألته عن اللقيط فقال لا يباع ولا يشترى وغيرها من الاخبار فانما يتم دلالتها على المدعى اذا قلنا بان اطلاقها يقتضي الحكم في اللقيط بالحرية وخرج منه ما اذا علم انتفاؤه عن المسلم فيكون باقيا تحت العموم فلا بد من الحكم بالحرية وان كان المسلمون قليلين لكن يمكن ان يقال بان هذه الاخبار لا يفهم منها الا ما حكم في دار الاسلام كما يفهم من اخبار لقطة المال والحيوان وغيرها فلا دلالة لا لذيها على المنع عن الاسترقاق بمجرد وجود مسلم يمكن تولده منه بل ينبغي الاخذ بالاكثر الا كما هو الحق فيملك لقيط دار الحرب اذا كان الكفار فيها اغلب من المسلمين **ولذا** قال في شرح القواعد الشيخ الكبير قدس سره ولو التقط وعلم تولده منهم ملك مع نية التملك او مطلقا على نحو ما في لقطة الاموال انتهى فمن الآن يمكن لاحظة منهم الاصحاب خلاف في ذلك من الاخبار يكون الاحوط ما ذكره الاصحاب وان كانت القاعدة مقتضية لحمل الاخبار على الافراد الشائعة لا الافراد النادرة ومعلوم ان وجود اللقيط بالشرائط المذكورة فرد نادر بل مجرد فرض صرف ولذا قال في الحدائق بعد ذكر كلمات العلماء والاخبار ان اطلاق الاخبار انما يحمل على الافراد المتكثرة الشائعة ووجود اللقيط في دار الحرب بالشرط المتقدم نادر بل انما وقع بمجرد فرض في المسئلة فلا يدخل في اطلاق الاخبار انتهى **ثم** انا لو قلنا بما قال الاصحاب من عدم تملك اللقيط بمجرد وجود مسلم يمكن تولده منه فانما نقول في اللقيط خاصة اما المأخوذ منها حيلة او سرقة ونحوهما مما لا يسمى التقاطا في العرف فلا يترتب عليه هذا الحكم بل يحكم بالعبدية الا في صورة غلبة المسلمين ولذا قال في الجواهر بعد الحكم بان مفاد الاخبار ما ذكره العلماء ولو بسبب فهمهم لا ريب في اختصاص الحكم المزبور بالالتقاط لما عرفت من اطلاق نصوص الحرية اما الاخذ ونحوه مما لا يعد التقاطا فيترتب عليه احكام الملك بظاهر الادلة ولا يلتفت الى الاحتمال المذكور انتهى **ومما** استدل في المقام باصالة الحرية ولا نفهم معناها لان المراد بها ان كان اصالة عدم كونه من الكفار فهو معارض باصالة عدم كونه من المسلم وان كان المراد بها القاعدة المستفادة من العموم والاطلاق فعاد الى الاستناد الى النصوص وقد عرفنا الحال فيها وان كان المراد بها الاستصحاب فان كان بالنسبة الى ما قبل الالتقاط ففيه انه لا كلام فيه فان الحر في كغيره حر يعني غير مملوك لاحد فيه وان كان المراد استصحاب القابلية فهو من الاول مشكوك القابلية وان كان بالنسبة الى التصرف فكذلك جواز التصرف فيه من الاول مشكوك فيه الا ان يتوهم ان قبل الاسترقاق لا يجوز له التصرف بالبيع وغيره فاستصحاب ذكره ان الملكية حاصلة بمجرد السلطنة على الكفار ولو بغير الغلبة فبعد السلطنة لم يعلم عدم جواز بيعه فليس له حالة سابقة متيقنة حتى يستصحب فتلخص مما ذكرنا ان الملقوط من دار الكفر يجوز استرقاقه وتملكه بالالتقاط وان الملقوط من دار الاسلام او دار الكفر اذا كان اغلب افراده من المسلمين وكذا دار الاسلام وان كان فيه الكفار ولكن المسلمين اكثر لا اشكال ولا خلاف في عدم جواز استرقاقه بل الاجماع بقسميه عليه بل المورد المتيقن من تملكه بالالتقاط هذه الموارد الثلثة وكذا قال في المنية لا ريب في ان لقيط دار الاسلام محكوم باسلامه وحريته وان احتمل تولده من كافر او حربي للاجماع والنصوص انتهى وقال في الجواهر بعد قول المحقق ولا يملك اللقيط من دار الاسلام بلا خلاف فيه فتوى ونصا انتهى **وبالجملة** لا كلام في الحكم بالحرية في هذه الموارد الثلاثة وانما الكلام في ان من حكم

في بيان ما يتفرع على شروط الملتقط

عليه بالحرية ان اقر بعد بلوغه بالرقية فهل يقبل قوله ام لا خلاف والحق قبوله صرح به المحقق في الشرايع والعلامة في القواعد والشهيد في اللمعة والشهيد الثاني في شرحها والعلامة في الارشاد والاردبيلي في شرحه وصاحب المسالك فيه والحدائق والمنية ومفتاح الكرامة والشيخ الكبير في شرح القواعد والجواهر وجامع المقاصد وغيرهم من العلماء بل نادت عباراتهم بذلك في كتاب البيع واللقطة وادعى في مجمع البرهان الاجماع عليه والمستند فيه الاخبار العامة والخاصة اما العامة فهو ما دل على ان اقرار العقلاء على انفسهم جائز **واما** الخاصة فمثل صحيح عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان علي بن ابي طالب عليه السلام يقول الناس كلهم احرار الا من اقر على نفسه بالعبودية **وما** رواه في يب عن الفضيل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل حر اقر انه عبد قال يؤخذ بما اقر به **وبهذا** المضمون رواية محمد بن الفضل الهاشمي وصحيحة اسمعيل بن الفضل الهاشمي ولا فرق في ذلك بين كون المقر مسلما او كافرا وبين ان يكون المقر له كافرا او مسلما للعموم الاخبار ومعاقد الاجماع **وخالف** في ذلك ابن ادريس ناسبا ذلك الى محصلي اصحابنا معللا بان الشارع حكم عليه بالحرية فلا يلتفت الى اقراره المنافي وربما يقال بانه اقرار في حق الغير وضعفه ظاهر فان الحكم بحريته موافق للاصل فلا يعارض الاقرار والا لما نفذ اقرار اصلا وليس ذلك اقرارا في حق الغير بل اقرار على نفسه باستحقاق الغير لها **وقال** في المختلف بعد نقل كلام ابن ادريس والاحتجاج عليه بما ذهب اليه ما لفظه وحكم الشارع بالحرية بناء على الاصل ما لم يعترف بالعبودية ولا فرق بين اللقيط وغيره من المجهول ولو جاء رجل لا يعرف فاقر بالعبودية يقبل وقد كان على مذهبه لا يقبل لانه محكوم عليه بالحرية شرعا فلا يقبل اقراره بالعبودية وهذا كله غلط انتهى **ثم** انه على المختار من قبول الاقرار فهل يعتبر رشد المقر ام لا فيه خلاف فقضى بيع التذكرة وجامع المقاصد والروضة ولقطة الشرايع والنافع والمسالك اعتباره وقوى اعتباره في شرح اللمعة واكثر العبارات خالية عن ذكره كالتذكرة والقواعد في باب اللقطة والارشاد في باب البيع وكذا الشرايع والدروس واللمعة وغيرها في باب الكفاية والمفاتيح التردد واعتذر صاحب جامع المقاصد عن المصنف بانه ترك ذكره اعتمادا على اشتراطه فيما بعد حيث قال في القواعد ان اقر بعد بلوغه بالرقية حكم عليه بها ما لم يكن معروف النسب وكذا كل من اقر بها بالغا رشيدا مجهولا وان كان المقر له كافرا انتهى **واعتبره** جامع المقاصد حيث قال بعد قول العلامة ولا بد من كونه رشيدا وكانه ترك استغناء بذكره في المسئلة التي بعدها انتهى **وقصي** ما يمكن ان يتمسك به للاشتراط ان غير الرشيد لا يقبل اقراره في المال فكذا في النفس لانه مال بل هو فيه اولى مع ان الاقرار بالنفس قد يستتبع الاقرار بالمال اذا كان في يده مال لان بعد الاقرار يصير ما له للمولاه **وتمسك** بعض الاشتراط بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول الناس كلهم احرار الا من اقر على نفسه بالعبودية وهو مدرك من عبد او امة بناء على تفسير المدرك بالرشيد والحق عدم اعتباره كما قال به جماعة وقد سمعت بعض عباراتهم وتبعهم صاحب الحدائق والجواهر والمنية والاردبيلي ومفتاح الكرامة والمستند لهم عموم اخبار حجية اقرار العقلاء خرج ما خرج وبقي ما بقي بمعونة فكل هو من ثبت اعتبار شئ زائد مثل البلوغ خصص عموم الاخبار به والا فيبقى على عمومه وكذا عموم الاخبار الخاصة على حجية اقرار الشخص على نفسه بالعبودية **واما** تمسكهم بالصحيحة فلا وجه له لان المراد بالمدرك ليس الا البالغ العاقل ولذا قال في الحدائق وربما فسر المدرك بكونه رشيدا والظاهر بعده انتهى **واما** ما ذكر من ان غير الرشيد لا يقبل اقراره في المال فكذا في النفس لانه مال الخ ففيه ان السفيه ممنوع من الاقرار بما له ونفسه ليس من ماله بل مال الغير وانه كان نفعا فاقراره اقرار في حق غيره وان كان حرا فلا اقرار بشئ واجراء حكم المال على النفس قياس والشارع امضى اقراره في القصاص ولم يمضه في المال ولذا قال في المنية وفي اعتبار رشد في صحة الاقرار بالرقية قولان اظهرهما وهو ظاهر الاكثر العدم لعدم اندراج النفس في المال الذي لا يقبل فيه اقرار السفيه انتهى **وقال** في الجواهر ثم انه قد يظهر من اطلاق المتن وغيره في باب اللقطة عدم اعتبار الرشد في صحة الاقرار المزبور لانه ليس اقرارا بالمال وان ترتب عليه كما يسمع اقراره بما يوجب القصاص انتهى **وقال** في الحدائق ووجه العدم ان اقراره بالرقية ليس اقرارا بنفس المال وان ترتب عليه كما يسمع اقراره بما يوجب القصاص وان امكن رجوعه الى المال بوجه انتهى **واما** الجواب عن الثاني وهو ما اذا كان في يده مال فبانه ليس من الاقرار بالمال وانما يثبت المال تبعا كما صرح به في الحدائق بعد ان استشكل بما ذكرنا بقوله ربما يشكل بما لو كان بيده مال فان اقراره على نفسه بالرقية يقتضي كون المال للمقر له الا ان يقال ان ثبوته تبعا لثبوت الرقية لا لانه اقرار بالمال انتهى **و** مثله بعينه ما ذكره صاحب الجواهر في مفتاح الكرامة والمنية والمسالك الا انه قال والاقوى اعتبار الرشد **واعلم** انه لا فرق في صحة الاقرار بالرقية بين سبق دعوى الحرية من المقر وعدمها ولا بين الاقرار بالرقية المطلقة والمعينة مسلما كان او كافرا كما لا فرق بين ان يصدق المالك او يكذبه فيثبت الرقية

في اعتبار الرشد في المقر بالحرية وعدمه

المطلق مع التكذيب يكون تقاله باعتقاده فلا بد ان يترتب على قوله ما هو مقتضى له وكذا غيره من المكلفين كما في غيره من الاختلافات بين الشخصين مثل ما اذا ادعت المراة كونها زوجة فلان وانكر الرجل او بالعكس فانه يحكى عن الشيخ ره الحكم بعوده الى الحرية لانتفاء ما اقر به من الرقية المخصوصة بانكار المالك وعلى ما اخترناه فلو صدقه المقر له ثبت رقيته له واما على قول الشيخ فلا رقية بمجرد الدعوى الا ان يصدقه المقر ثانيا اما لو ادعى الحرية بعد تكذيبه فلا يلتفت الى دعوى رقيته وكيف كان فيبطل الحكم بالرقية في بطلان تصرفاته السابقة على الاقرار وعدمه وجوه احدها البطلان لظهور وقوعها حال الرقية وثانيها الصحة لوقوعها حال الحكم بالحرية وثالثها الفرق بين ما لم يبق اثره كالبيع والشراء وما يبقى كالنكاح فيصح الاول ويفسد الثاني فان كان قبل الدخول فلا شيء عليه لعدم ثبوت عقد طلاق حتى يكون لها نصف المهر وان كان بعده فلها مثل المهر فيستحق مما في يده ولا يتبع به بعد العتق ولو اقرت اللقيطة للتزويج لم يحكم بفساد النكاح لانه اقرار في حق الغير فيكون فضوليا ويتوقف على اجازته فاذا اجاز ظهر اقل الامرين من المسمى وعقر الامة لظهور ما ذهب اليه الاصحاب والحق ان هذه المسئلة مبنية على ان الشروط هي الشروط الواقعية والظاهرية فكل مورد ثبت ان الشرط هو الشرط الظاهري يكون صحيحا لا من حين الوقوع كان جامعا للشرائط وان ثبت ان الشرط هو الشرط الواقعي فبعد ظهور الخلاف يصير باطلا لانه يكون كما لا يوجد شرطه من الاول والمفروض كونه مشروطا فاذا شك في كون الشرط شرطا واقعيا او ظاهريا فيحمل على الواقعي لان الظاهر من الشروط هو الواقعية الا ما ثبت بالدليل مع ان في كل مورد شك في كونه واقعيا ام لا يرجع الشك الى ان هذا موقت بذلك ام لا والاصل عدمه

ولو رجع اللقيط عن الاقرار بالرقية الى دعوى الحرية فهل يقبل دعواه ام لا فيه خلاف والحق عدمه كما قال به العلامة في القواعد والتذكرة والمحقق في الشرايع وجامع المقاصد والمسالك ومجمع البرهان والاردبيلي وصاحب الجنة ومفتاح الكرامة والجواهر وغيرهم لاشتماله على تكذيبه لاقراره ودفع ما ثبت عليه منه بغير موجب لكن ما صرح بالقبول مط وان كان ظاهر عبارة النسخة حيث قال لو رجع اللقيط عن الاقرار بالرقية الى دعوى الحرية فالمعروف عدم القبول انتهى وجود المخالف بل في ذلك صريح جماعة ولم يعلم وجه القبول

ولو اقام البينة على الحرية ففي قبوله مط او عدمه كذلك او التفصيل بين التاويل الممكن المحتمل في حق المقر وعدمه وجوه ظاهر التذكرة حيث قال ولو اقام بينة لم يسمع لانه باقراره اولا قد كذبها انتهى عدم القبول مط بل ظاهر كل من قال بعدم قبول دعواه مط مثل المحقق في الشرايع والعلامة في القواعد **قال** في الشرايع ولا يلتفت الى دعواه ولو كان المقر له كافرا انتهى ومثله عبارة القواعد الاقوى عدم القبول اذا لم يكن لاقراره مستند اما اذا كان لاقراره مستند لحق القبول كان يقول كنت ارى ان رقية احد الوالدين تقتضي رقية الولد او لم اعلم بانعتاق احد ابوي حال الانعقاد او لم ادر انعتاق ابي او امي قبل انعقادي قبل الاقرار ونحو ذلك اذ لا مانع من قبول البينة في هذه الصورة لعموم دليل حجيتها وارتفاع معارضة الاقرار لها بذكر الاحتمال المزبور الذي به ترجح قبولها عليه قال في جامع المقاصد لا يقبل رجوعه قال في التذكرة لاشتماله على تكذيبه لاقراره ودفع ما ثبت عليه عنه بغير موجب قال ولو اقام بينة لم يسمع لانه باقراره اولا قد كذبها قلت قد يقال اذا ظهر لوجهه تاويلا لم يسمع كان قال لم اعلم اني تولدت بعد اعتاق احد الابوين مثلا ثم علمت بعد ذلك بالبينة انتهى و قال في المسالك بعد نقل كلام التذكرة ويشكل ذلك فيما لو اظهر لانكاره تاويلا محتملا كان قال اني تولدت بعد انعتاق احد الابوين وما كنت اعلم بذلك حين اقررت فانه ينبغي القبول انتهى و قال في المنية لو رجع اللقيط عن الاقرار بالرقية الى دعوى الحرية فالمعروف عدم القبول وان اقام بينة لتكذيبه لها باقراره الا اذا اظهر لانكاره تاويلا محتملا كان يقول تولدت بعد انعتاق احد الوالدين ولم يكن له علم او حسبت ان رقية احدهما قاضية بالرقية انتهى ونحوه غيره **مسئلة** لو اشترى عبدا يباع في الاسواق فادعى الحرية لم تقبل الا بالبينة بلا خلاف كما في المفتية والرياض وبه صرح في النافع والدروس وغيرهما وقال في الشرايع وكذا لو اشترى عبدا فادعى الحرية لكن هذا يقبل دعواه مع البينة انتهى و قال في الارشاد ولا يقبل ادعاء الحرية من المشهور بالرقية الا بالبينة انتهى و قال في القواعد لو اشترى عبدا او امة في الاسواق فادعى الحرية لم يقبل الا بالبينة انتهى و ظاهر عبارة القواعد والشرايع اختصاص دعوى الحرية بعد الشراء نظرا الى مدلول الفاء المفيد للتعقيب لذا قال في الجواهر بعد ذكر كلام الشرايع وكذا لو اشترى عبدا فادعى الحرية بعد ذلك انتهى لكن الظاهر ان الحكم غير مخصوص بهذا المورد بل لا يسمع دعوى الحرية ولو ادعاها قبل الشراء وصرح به في الجامع والجواهر وغيرهما والدرر بل …

في حكم العبد المشتري من السوق …

كما في الارشاد والجواهر حيث قال بل لا تقبل دعواه بدونها اذا كان مرضيا في الاسواق مشهورا في الرقية انتهى كما لو رقا ظاهرا كان يرى يباع ويشترى من غير انكار والا فعدم القبول بمجرد الشهرة مشكل لانها ليست بحجة شرعية مع ان الاصل في بني آدم الحرية وقال في التذكرة العبد الذي يوجد في الاسواق يباع ويشترى يجوز شراؤه وان ادعى الحرية لم يقبل منه الا بالبينة وكذا الجارية انتهى فعمم الحكم للعبد والجارية وليس في عبارة الشرايع والقواعد هذا التعميم ولذا اعترض عليه في المسالك حيث عطف على الشرايع لو اشترى قوله ومثله الجارية بل هي مورد النص وكان التعميم اولى انتهى و المستند في هذا الحكم صحيحة عيص بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن مملوك ادعى انه حر ولم يات ببينة على ذلك اشتريه قال نعم ورواه الصدوق باسناده مثله و خبر حمزة بن حمران قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ادخل السوق واريد اشتري جارية فتقول اني حرة فقال اشترها الا ان يكون لها بينة وايضا رواه الصدوق مثله باسناده ورواه الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج مثله والحمزة وان كان غير موثق الا ان ضعفه منجبر بالشهرة فلا عبرة بما ذكره الاردبيلي في شرح الارشاد حيث قال وحمزة غير موثق وقال في المفاتيح لو اشتراه فادعى الحرية لم تقبل دعواه الا مع البينة لان ظاهر اليد التصرف بمقتضى الملك وللصحيح انتهى ومثله المسالك حيث قال فان ظاهر اليد التصرف بمقتضى الملك ولصحيحة حمران عن الصادق ع ومثله الجارية انتهى و العجب انه صحح خبر حمران ولم يذكر صحيح العيص مع ان خبر حمران غير صحيح كما نقلناه عن الاردبيلي وان صححه في التذكرة ايضا الا انه خلاف التحقيق لان حمزة بن حمران لم يذكره احد بالتوثيق نعم حديثه عندنا يعد حسنا لمكان رواية الاجلاء عنه كصفوان وابن ابي عمير وابن مسكان فيكون روايته مقبولة الى غير ذلك مما يشير الى حسنه و تنقيح المقام انه لا اشكال في ان الرقية فيما نحن فيه اما بالاقرار او باليد او بالبينة ففي الاول لا تقبل دعواه الحرية اقام بينة ام لا الا مع ظهور الشبهة كما ذكرنا وفي الثاني تقبل بها وفي الثالث مبني على تقديم بينة الخارج هذا كله حكم من يباع ويشترى وقبل هذا البيع بمعنى انه يعامل معه معاملة العبد واما اذا كان في يده وادعى رقيته ولم يشاهد بيعه وشرائه قبل ذلك فهل يحكم بمجرد اليد انه عبد مط ام لا مط او التفصيل بين تصديقه له وعدمه خلاف ولكن لا خلاف ظاهرا في انه في صورة تصديقه لمدعي الرقية يكون تا الاقرار وهو مسموع لما ذكرنا ولقول امير المؤمنين عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان الناس كلهم احرار الا من اقر على نفسه بالعبودية قال في التذكرة اما لو وجد في يده وادعى رقيته ولم يعلم شراؤه ولا بيعه فان كان كبيرا وصدقه فكذلك انتهى كما لا خلاف في ان في صورة تكذيبه للمدعي لم يقبل دعواه الرقية الا بالبينة عملا باصالة الحرية بل يظهر من كلام الاردبيلي الاجماع عليه حيث قال نعم يمكن اخراج من يكذبه بالبعض دعوى الرقية بالاجماع والاصل وتعارض القولين انتهى و قال في المسالك فان كذبه لم يقبل دعواه الا بالبينة عملا باصالة الحرية انتهى وان سكت عن التصديق والتكذيب فعلى ما في التذكرة حيث قال ان سكت بغير تصديق ولا تكذيب فالوجه ان حكمه حكم التكذيب فيكون السكوت كالامر غير الرضا وان كان صغيرا فاشكال اقربه اصالة الحرية فيه انتهى حكمه حكم التكذيب و قال في المسالك فان سكت او كان صغيرا … استقرب في التذكرة العمل باصالة الحرية وفي التحرير بظاهر اليد هو اجود انتهى ويظهر منه الميل الى العمل باصالة الحرية فيكون حكمه حكم التكذيب لا يسمع دعواه الرقية الا بالبينة وقد ان مقتضى ذلك عدم جواز شراء الاطفال … مع انه خلاف الضرورة ولذا قال في الجواهر بعد نقل كلام … في كرة وهو كما ترى يقتضي عدم جواز شراء الاطفال … عليهم الذي من المعلوم ضرورة خلافه انتهى والحق جواز شراء من سكت والطفل عملا بظاهر اليد لان البايع شخص متصرف صاحب يد فيكون مدعيا بلا معارض فاذا نطق الساكت وبلغ الصغير فانكر او يطالب المدعي بالبينة كما اذا انكر من الاول ولكن الاقوى ان يقال العمل باليد في جواز البيع مط ولو كان المبيع مثلا طفلا او ساكتا لعموم ما ذكر من الاخبار والحكم فيما اذا كذب البايع باقامة البينة عليه الا لم يجز بيعه بالاجماع فهو خارج عن العموم وبما ذكرنا ظهر ضعف ما ذكره العلامة من ان حكمه حكم التكذيب **قال** في الجواهر قد يقال ان مدعي رقية الصغير لا تنقطع دعوى الصغير الحرية بعد البلوغ بل الظاهر كون القول قوله حتى يقيم المدعي البينة وان كان قد … يد وتصرف فيه انتهى و نقل عن التحرير انه استقرب فيما اذا سكت او كان صغيرا العمل بظاهر اليد واستجود ذلك صاحب المسالك كما نقلنا عبارته و قال الاردبيلي بعد نقل كلام التذكرة وينبغي التامل في قوله وحكمه حكم التكذيب اذ يمكن جواز الشراء دون صورة التكذيب لانه شخص متصرف وصاحب يد ويدعي دعوى ممكنا فالظاهر صدقه

وقال في التذكرة وان كذبه لم تقبل دعواه الرقية الا بالبينة عملا باصالة الحرية انتهى

فوجهان

في الفرق بين الصغير المعترض للبيع وغيره في دعوى الحرية

ثبت

مالم يظهر له مكذب في منازع انتهى ثم انه قوى بما ذكرنا من العمل بالروايات صحة هذا البيع مطلقا الا في صورة التكذيب في كونه خارجا بالاجماع **و قال**
الشيخ الكبير في شرح القواعد لو اشترى او تملك بوجه آخر مملوكا عبدا او امة يباع قبل الشراء تحقيقا او تعريضا مع التصريح بالاصالة
او الولاية او الوكالة او مع السكوت ويقبل بوجه آخر في الاسواق او في غيرها مشهورا بالرقية او لا داخلا تحت اليد لا اصغرين او كبيرين مجنونين
او عاقلين مقرين بالرقية او ساكتين جاز ذلك حملا لفعل المسلم على الصحة كما قضت به السيرة ودل عليه الاجماع والاخبار انتهى فلخص من جميع
ما ذكرنا ان الحكم في غير صورة التكذيب عند البيع هو الرقية فلا يسمع دعوى الحرية بعده الا بالبينة والله العالم **مسئلة** يملك الرجل
ملكا مستقرا كل قريب وبعيد سوى احد عشر الاب والام والجد والجدة لهما وان علوا والولد ذكرا وانثى وولد الولد كذلك وان نزلوا والاخت
والعمة والخالة وان علتا وبنت الاخ وبنت الاخت وان نزلتا فمن ملك احدهم عتق عليه قهرا **و المراد** بعدم الملك في هذه المذكورات هو
الملك المستقر لا عدم حصول الملكية مطلقا والا لم يكن عتق للقاعدة المسلمة وهي لا عتق الا في ملك فلابد ان يدخل في الملك آناما بعد الشراء ثم
ينعتق مضافا الى ظهور بعض نصوص المقام في حصول الملك بالشراء ثم العتق كقوله اذا ملك الرجل والديه او اخته او عمته عتقوا وغيره كما
سنذكره انشاء الله وهذا مراد كل من ظاهره عدم حصول الملك مثل المحقق في الشرايع حيث قال ويصح ان يملك الرجل كل احد عدا احد عشر
انتهى ومثله عبارة العلامة في التذكرة والقواعد ونحوها الاولى التقييد بعدم الاستقرار كما فعل الشهيد في اللمعة حيث قال ولا يستقر للرجل
ملك الاصول والفروع انتهى **و المستند** في ذلك الاجماع محصلا ومنقولا والاخبار الكثيرة **اما** الاجماع ففي الخلاف والمهذب البارع
ومجمع البرهان والمفاتيح وفي الحدائق والرياض نفي الخلاف فيه اما مجملا من دون ذكر احد عشر قال في الحدائق الظاهر انه لا خلاف في انه لا
يستقر للرجل ملك الاصول والفروع ولا المحارم من الاناث انتهى **و** اما في الروضة وشرح القواعد للشيخ الكبير والمسالك والانتصار وفي الجواهر
ومفتاح الكرامة فالاجماع على احد عشر قال في الروضة ولا يستقر للرجل ملك الاصول وهم الابوان وآباؤهما وان علوا والفروع وهم
الاولاد ذكورا واناثا وان سفلوا والاناث المحرمات كالعمة والخالة والاخت اجماعا **و قال** في الجواهر عدا احد عشر فلا يستقر ملك الرجل عليهم
بل ينعتقون عليه قهرا وهم الآباء والامهات والاجداد والجدات لهما او لاحدهما وان علوا والاولاد واولادهم ذكورا واناثا وخناثى وان
سفلوا والاخوات والعمات وان علون الاعمة العمة ولا خالة الخالة ولا عمة الخالة ولا خالة العمة اذا لم تكن عمة وخالة وبنات الاخ وبنات
الاخت بلا خلاف اجده فيه نصا وفتوى وان اقتصر البعض على ذكر البعض لا يبخل اخلافا في المقام قطعا كما لا يخفى على من لاحظ بل الاجماع بقسميه
عليه انتهى **اما** الاخبار فمنها ما عن محمد بن عيسى عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير وابي العباس وعبيد كلهم عن ابي عبد الله ع قال اذا
ملك الرجل والديه او اخته او عمته او خالته او بنت اخيه او بنت اخته وذكر اهل هذه الآية من النساء عتقوا جميعا ويملك عمه وابن
اخيه وابن اخته والخال ولا يملك امه من الرضاعة ولا اخته ولا عمته ولا خالته اذا ملكن عتقن وقال ما يحرم من النسب فانه يحرم من الرضاع
وقال يملك الذكور ما خلا والدا او ولدا ولا يملك من النساء ذات رحم محرم قلت يجري في الرضاع مثل ذلك قال نعم يجري في الرضاع مثل ذلك **و** رواه الصدوق باسناده
عن ابي بصير وابي العباس وعبيد بن زرارة نحوه وباسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن وهيب بن حفص عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع نحوه وزاد
وقال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب **و منها** ما رواه في الكافي عن عبيد بن زرارة في الصحيح قال سألت ابا عبد الله ع عما يملك الرجل
من ذوي قرابته فقال لا يملك والدته ولا اخته ولا ابنة اخيه ولا ابنة اخته ولا عمته ولا خالته ويملك ما سوى ذلك من الرجال من ذوي قرابته
ولا يملك امه من الرضاعة **و منها** ما عن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال اذا ملك الرجل والديه او اخته او عمته او خالته عتقوا عليه
ولا يملك ابن اخته ويملك عمه وخاله ويملك اخاه وعمه وخاله من الرضاعة **و منها** عن محمد بن مسلم ايضا في الصحيح عن ابي جعفر ع قال لا يملك الرجل
والديه لا ولده ولا عمته ولا خالته ويملك اخاه وغيره من ذوي قرابته من الرجال وغيرها من الاخبار ولا فرق في ذلك بين الملك القهري
والاختياري ولا بين الكل والبعض فيقوم عليه باقيه ان كان مختارا او مطلقا على الخلاف ولا يثبت فيه خيار المجلس والحيوان للبايع والمشتري واما
خيار العيب ففيه التفصيل المذكور في بابه وهل يقع مع البيع بلا فصل فيقع الملك والعتق معا او في الآن الثاني بعد زمن ملكهم آناما فيه قولان
نقلهما في المبسوط وقوى الثاني وهو ظاهر المنقول عن ابي علي بل ظاهر الشرايع ايضا في باب البيع بل كاد ان يكون صريحا قال ومتى حصل الملك
المحرمات اللاتي ذكرناها في ملكه فانهن ينعتقن في الحال وهو خيرة العلامة في كرة وعد حيث قال في القواعد فمن ملك احدهم عتق عليه انتهى

وقال في التذكرة فمن ملك احد هؤلاء عتق عليه **و قال** الشهيد في الروضة والمراد بعدم استقرار ملك من ذكر انه يملك ابتداء بوجود
سبب الملك آناما قليلا لا يقبل غير العتق ثم يعتق اذ لولا الملك لما حصل العتق ومن عبر من الاصحاب بانهما لا يملكان فانما يتجوز في
الاطلاق على المستقر انتهى وكذا الشهيد الاول والمحقق الثاني **و قال** في الحدائق وربما عبر وا بانه لا يملكهم والمراد ملكا مستقرا لا
فان الانعتاق فرع الملك فانما بعد الشراء ثم ينعتق ولولا مراعاة القاعدة المشهورة من انه لا عتق الا في ملك لامكن الحكم بالعتق
بنفس الشراء كما هو ظاهر الاخبار وكذا ذكره بعض المحققين وانه خبير بانه وان كان ظاهر بعض الاخبار وما ذكره من انه ينعتق بنفس
الشراء الا ان ظاهر بعض آخر ترتب العتق على الملك يعني انه بالشراء يملكه وبالملك يحصل العتق انتهى **و اما** المخالفون فقالوا في
باب العتق من المسائل ايضا نحن نقول هؤلاء ينعتقون بنفس الملك قال في الغنية يقع مع البيع بلا فصل **و قال** في النهاية في باب العتق
من اذا ملك انعتق اما في الحال او فيما بعد من غير ان يعتقه صاحبه ثم قال ان هؤلاء اذا ملكوا انعتقوا في الحال انتهى **و** ظاهر عبارة المراسم
حيث قال ينعتق عليه حين يشتريه فتأمل انتهى بل ظاهر كل من قال ويملك الرجل كل احد عدا احد عشر لان ظاهره عدم ملك احد عشر فيقتضي
ان يكونا معا مثل المحقق في الشرايع والعلامة في التذكرة والقواعد ان لم يصرحوا على خلافه الا ان يقال ان مرادهم عدم حصول الملك
المستقر كما فسر ذلك بذلك في التحرير وجامع المقاصد وتعليق الارشاد والميسية والمسالك ومجمع البرهان والرياض وغيرها الآن
الحق ان يقال لا اشكال في لزوم تقدم الملك على العتق لانه سببه فحصل العتق فكيف يمكن ان يقال لا يكون مقدما الا ان تقدمه ليس
ذاتيا لا زمانيا فيصدق لا عتق الا في ملك ولا يصح ان يقال بالتقدم الزماني ضرورة انه على تقدير ارادة الزماني يستلزم تخلف
المعلول عن العلة وهو محال عقلا من غير فرق بين قصر الزمان وطوله وهذا ثابت في كل العلل مع معلولاتها فيمكن على هذا الجمع بين الحقوق
وكلمات العلماء بان كل من قال بانه معه يعني في الزمان وكل من يقول بحصول الملك قبله يعني بالذات وبهذا صرح بعض العلماء وقال في المنية
والاعتبار وتأخر العتق عن الملك ذاتا لا زمانا كتأخر المعلول عن العلة انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد بعد ذكر العتق هنا متأخر
عن الملك ذاتا في الاظهر لا زمانا كما هو ظاهر الاكثر انتهى وقال في مفتاح الكرامة وربما قيل ان العتق مقارن للملك والسبق انما هو بالذات
اي ذات الملك سبقت ذات العتق ولا سبق في الزمان انتهى **هذا** كله في القرابة بل بالشبهة لان الشبهة بحكم الصحيح شرعا ولغة و
اما قرابة الزنا ففيه اشكال اقواه عند الشيخ تبعا لهم قال في الروضة وقرابة الشبهة بحكم الصحيح بخلاف قرابة الزنا على الاقوى لان الحكم
الشرعي يتبع الشرع لا اللغة انتهى **و** صرح بهذا في مفتاح الكرامة قال وقرابة الشبهة بحكم الصحيح بخلاف قرابة الزنا كما في الدروس والروضة
انتهى **و** مثله قال في الحدائق ويمكن ان يقال ان هذا انما يتم ان ثبت حقيقة شرعية في هذه الاسماء والا فلابد من متابعة اللغة ومن المعلوم
عدم ثبوت حقيقة شرعية وعدم قرينة على المراد الشرعي نعم الحق استفادة هذا من الموارد الاخر والعمومات مسلم عند المتشرعة فيكون
كالقرينة المنفصلة مثل قول امير المؤمنين عليه السلام في خطبته في نهج البلاغة التي تعرض فيها الانتفاء زياد عن ابي سفيان بل على قول النبي
الولد للفراش وللعاهر الحجر الدالة عليه بناء على كون المراد من الاول انه لا ولد شرعا الا للفراش لا انه خاص في التعارض بين نحو بين الزنا بل نفعا
هذا من مقامات كثيرة بل كانه من الضروريات في المذهب ولذا يتوقف ثبوت احكام النسب كحرمة نكاح البنت مثلا على الدليل الخاص لو
كان اجماعا **ثم** ان الحكم المذكور خاص بالرجل والمرأة اما الخنثى المشكل ففي الحاقها بالرجل او المرأة او التفصيل بان يلحق في زمان مالكيته
بالمرأة وفي زمان مملوكيته بالرجل خلاف **قال** في الروضة وفي الحاق الخنثى هنا بالرجل او المرأة نظر من الشك في الذكورية التي هي
عتق غير العمودين فيوجب الشك في عتقهم والتمسك باصالة بقاء الملك ومن امكانها فيعتقون لبنائه على التغليب وكذا الاشكال لو كان
مملوكا والحاقه بالانثى في الاول وبالذكر في الثاني لا يخلو من قوة تمسكا بالاصل فيهما انتهى **و قال** في المسالك الخنثى المشكل يلحق بالانثى
مالكا وبالذكر مملوكا عملا بالاصل مع احتمال العكس عملا بالاحتياط ولبناء العتق على التغليب انتهى **و قال** في مفتاح الكرامة وفي
الحاق الخنثى بالرجل والمرأة نظر من الشك في الذكورية التي هي سبب عتق غير العمودين فيوجب الشك في عتقهم والتمسك باصالة بقاء
الملك ومن امكانه فيرجح جانب العتق لبنائه على التغليب **و** قرب في الدروس الحاقها بالمرأة وفي الروضة انه لا يخلو من قوة وكذا الاشكال لو
كان الخنثى مملوكا ولعل الحاقه بالذكر لا يخلو من قوة انتهى **و** الحق العمل بمقتضى الاصل في موارد الشك وهو يقتضي الحكم بكونه امرأة في طرف

في حصول الانعتاق بعد تحقق الملك

مالكيته رجلا كان في صورة مملوكيته لعدم الاشكال في حصول الملك ضرورة وكان رجلا وانثى سواء كان ممن ينعتق عليه ام لا لما ذكرنا
من ان الملك سبب للعتق فاذا قلنا بحصوله فيثبت في موارد الشك انه ينعتق ام لا فلا بد من استصحاب الملكية لان الملكية مسلم وثبوت
العتق عليه مشكوك ويكفي في الاستصحاب التقدم الذاتي ومعلوم ان الاحتياط طريق النجاة خصوصا بملاحظة التغليب **ولما**
كان موضوع الحكم الرجل والمراة وشمولهما للصبي والصبية معلوم العدم فهل يلحقان بهما في هذا الحكم شرعا فينعتق القريب عليهما لو ملكا
اولا بل يبقى على ملكيتهما حتى يبلغوا فينعتق عليهما بعد البلوغ خلاف وظاهر اطلاق اكثر العلماء حيث قالوا اذا عنوانهم الرجل والمراة اختصاص
هذا الحكم بغير الصبي والصبية **و** لذا قال في الحدائق ويفهم من اطلاق كلام الاصحاب الرجل والمراة في هذا المقام ان الصبي والصبية لا ينعتق
عليهم ذلك لو ملكوه الى ان يبلغوا والاخبار مطلقة في الرجل والمراة وبعضها صالة البرائة كذا صرح به في شرح اللمعة انتهى **قال** في شرح
اللمعة ويفهم من اطلاقه كغيره الرجل والمراة ان الصبي والصبية لا ينعتق عليهم ذلك لو ملكوه الى ان يبلغوا والاخبار مطلقة في الرجل والمراة
كذلك وبعضها اصالة البرائة وان كان خطاب الوضع غير مقصور على المكلف انتهى **و** الحق عدم الفرق بين الصغير والكبير مذكرا كان او
مؤنثا لان الظاهر من النصوص والفتاوى كون ذلك من خطاب الوضع الذي لا يختص بالمكلف مع ان ظاهر النصوص المذكورة ان السبب هو
الملكية وهو يحصل للصغير والكبير بل في نصوص رقية الولد وانعتاقهما من نصيب ولدها ايماء الى ذلك ايضا **و** لذا قال في مفتاح الكرامة بعد
نقل كلام الشهيد في قوله وان كان خطاب الوضع غير مقصور على المكلف على تامل لنا في ذلك وقال في المنية ولا فرق بين الصغير والكبير في ذلك
مالكا ومملوكا وان كان مورد الحكم في الرجل والمراة في اكثر النصوص والفتاوى لان الظاهر تبعية الحكم الذكورية والانوثية وان كان
صبيا او صبية للقطع بالغاء الخصوصية وفهم المثالية من ذلك في اغلب الاحكام الوضعية انتهى **و** قال الشيخ الكبير في شرح القواعد اما
دخول الصبيان في حكم الرجال والنساء فللاجماع والتعليل المستفاد من بعض الاخبار انتهى **و** صرح في الجواهر ايضا وقال فلا ريب في ان
الاقوى عدم الفرق بل في شرح الاستاد الاجماع على ذلك انتهى **مسئلة** المراة تملك ملكا مستقرا كل احد سوى الاباء وان علوا والاولاد
وان نزلوا قال في الحدائق والمراة تملك ملكا مستقرا كل احد سوى الاباء وان علوا والاولاد وان سفلوا اتفاقا انتهى وادعى في الجواهر نفي
الخلاف فيه **و** قال الشيخ الكبير في شرح القواعد تملك المراة المقابلة لمعلوم الذكورية لتدخل الصبية والخنثى ملكا مستدا ما كل احد بعيدا
او قريبا للاصل والعمومات سوى العمودين الاباء والامهات وان علوا والاولاد واولاد الاولاد وان نزلوا ذكورا واناثا او خناثى للاجماع بقسميه
وظاهر الاخبار انتهى **و** المستند ما سئل ابو حمزة الثمالي قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن المراة ما تملك من قرابتها قال كل احد الا خمسة ابوها و
امها وابنها وابنتها وزوجها والظاهر ان جعل هنا من قبيل هؤلاء باعتبار عدم بقاء الزوجية فانها تملكه وتبطل الزوجية اجماعا كما سنذكره ان شاء الله
مسئلة يكره ان يملك الرجل غير من عرفت من قرابته كالاخ والعم والخال واولادهم وان كان ملكت اياهم مستقرا بل لم ار خلافا فيه
و المستند اخبار كثيرة **منها** ذيل خبر عبيد بن زرارة المتقدم حيث قال بعد ذكر ما لم يستقر ملكهم ويملك ما سوى ذلك من الرجال من ذوي
قرابته **ومنها** ذيل خبر ابي بصير بعد ذكر ما لا يملك قال ويملك عمه وابن اخيه وابن اخته والخال **و** عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله
عن الرجل يتخذ اباه وامه واخته واخاه عبيدا فقال اما الاخت فقد عتقت حين يملكها واما الاخ فليسترقه واما الابوان فقد عتقا حين
يملكهما **ومنها** ما رواه كليب الاسدي عن ابي عبد الله قال اذا ملك الابوين فقد عتقا وقد يملك اخوته فيكونون مملوكين ولا يعتقون **واما**
ما ورد في رواية عبيد بن زرارة قال لا يملك الرجل اخاه من النسب ويملك ابن اخيه فقد حمله الشيخ على الاستحباب **واما** ما ورد عن سماعة في الموثق
عن ابي عبد الله في رجل يملك ذا رحمه هل يصلح له ان يبيعه او يستعبده قال لا يصلح له بيعه ولا يتخذه عبدا وهو مولاه واخوه في الدين ايهما مات
ورثه صاحبه الا ان يكون له وارث اقرب منه **و** ما رواه في التهذيب عن سماعة في الموثق ايضا قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يملك ذا رحم يحل له ان يبيعه او يستعبده
قال لا يصلح له ان يبيعه وهو مولاه واخوه في الدين فان مات ورثه دون ولده وليس له ان يبيعه ولا يستعبده فيمكن حملهما على ما ينعتق عليه ويخصص
عمومهما بما ذكرنا من الاخبار او يحمل على من لا ينعتق عليه من المحارم والمراد كراهة بيعه واستعباده الا انه ينعتق عليه بقرينة قوله في الخبر الثاني فان
مات ورثه دون ولده اذ لا يمكن الا مع بقاء المالكية وان لم يستفد منهما الكراهة لكن يكفي في الحكم بالكراهة فتوى المعظم وهذا مشهور عندهم
مع استفادة هذا مما ذكرنا من قوله لا يملك الرجل اخاه مع عدم القول بالفصل ونص على الكراهة في غير احد عشر من القرابة في النهاية والا

في بيان ما يملك من الرجال وما لا ينعتق منهم

والشرايع والنافع والتذكرة والمدارك والمنية ومفتاح الكرامة والجواهر وغيرها **مسئلة** في حكم الرضاع انه هل يكون كالنسب في انعتاق
هؤلاء ام لا خلاف فيه ذهب الاكثر كما في المقنع في باب العتق والنهاية والوسيلة وكتب العلامة والتحرير والارشاد والتذكرة والايضاح والدروس
واللمعة وجامع المقاصد وتعليق الارشاد والميسية والمسالك والروضة ومجمع البرهان والكفاية والمفاتيح والحدائق والرياض والمنية ومفتاح
الكرامة والجواهر وهو المنقول عن القاضي واجماع الخلاف منقول عليه بل قد ادعى الاجماع على ذلك بعد ان نسب الخلاف الى جميع فقهائنا وهو
كالنافع وعتق الشرايع والاشهر كما في بيع الشرايع وهو مذهب الشيخ واتباعه واكثر المتاخرين كما في المسالك والمذهب الاكثر كما في المفاتيح وفي
المهذب البارع نسبه الى الباقين بعد ذكر جماعة المخالفين كما ستعرفهم **و** المستند في هذا الحكم اخبار **منها** ذيل صحيح ابي بصير بعد ذكر من ينعتق
على المالك قال ولا يملك امه من الرضاعة ولا اخته ولا عمته ولا خالته اذا ملكهن عتقن وقال ما يحرم من النسب فانه يحرم من الرضاع **ومنها**
ما عن الكافي عن ابن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله قال سئل وانا حاضر عن امراة ارضعت غلاما مملوكا لها من لبنها حتى فطمته هل لها ان تبيعه
فقال لا هو ابنها من الرضاعة حرم عليها بيعه واكل ثمنه ثم قال اليس رسول الله صلى الله عليه واله قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ورواه
الشيخ مثله **و** عن عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن امراة ترضع غلاما لها من مملوك حتى تفطمه يحل لها بيعه قال لا حرم عليها ثمنه
قال ثم قال اليس قد قال رسول الله صلى يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اليس قد صار ابنها فذهبت اكتبه فقال ابو عبد الله ليس مثل هذا يكتب
ظاهره انه لا يحتاج الى الكتابة **ومنها** ما رواه علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى قال سالته عن امراة ارضعت مملوكها ما حاله قال اذا ارضعته عتق
وغيرها من الاخبار **والثاني** هو جواز التملك في الرضاع وهو خيرة القديمين والمفيد والديلمي وابن ادريس بل نسبه الاخير الى المحصلين من الاصحاب **قال** في المقنع في باب
السراري وباب ابتياع الحيوان انه يملك امه من الرضاع واخته منه وابنته وعمته وخالته لكن يحرم عليه وطؤهن **قلت** تحريم الوطي مما لا ريب فيه
عندهم وفي التذكرة الاجماع عليه وانما الخلاف في الملك وفي المراسم والسرائر وظاهر الغنية مثل ما في المقنع وهو المنقول عن ابن ابي عقيل وفي
ابي الصلاح وفي السرائر نسبه الى المحصلين من اصحابنا وليعلم ان الخلاف في ذلك جار في الرجل والمراة كما صرح به جماعة **و** المستند ما رواه
الشيخ عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال اذا اشترى الرجل اباه او اخاه فملكه فهو حر الا ما كان من قبل الرضاع **ومنها** ما عن الحلبي في
الصحيح عن ابي عبد الله في بيع الام من الرضاعة قال لا باس بذلك اذا احتاج **ومنها** ما عن ابي عيينة عن ابي عبد الله قال قلت له غلام بيني
وبينه رضاع يحل لي بيعه قال انما هو مملوك ان شئت امسكته ولكن اذا ملك الرجل ابويه فهما حران **و** الحق هو الاول لما ذكرنا من الاخبار الكثيرة والمعتضدة
بالشهرة واما اخبار المخالف فلا يعارض ما ذكرنا من الاخبار لكثرتها وقلة هذه مع اعراض المشهور عنها مع ان الخبر الثاني وهو ما عن الحلبي محمول
ان يكون اجازة بيع الام من الرضاع لاب الغلام لا انه يجوز ذلك للمرتضع وليس في الخبر تصريح بذلك بل هو محتمل لما قلناه **واما** الخبر الثالث
فظاهر في الاخ وقد عرفت صحة ملكه في النسب فضلا عن الرضاع او يحمل الرضاع فيه على غير المحرم لعدم تصريح فيهما بمدة ما نشر الحرمة بخلاف
الاخبار التي ذكرناها لان في بعضها التصريح بمدة الرضاع منها الصحيح عن ابن سنان لان فيه ارضعت غلاما مملوكا لها من لبنها حتى فطمته
ومنها ما في خبر عبد الله بن سنان امراة ترضع غلاما لها من مملوك حتى تفطمه **و** اجاب الشيخ بعد ذكرها عن الخبرين الاولين بان هذا اللفظه
فهذان الخبران لا يعارضان الاخبار التي قدمناها لانها اكثر واشد موافقة بعضها لبعض فلا يجوز ترك تلك الاخبار والعمل بهذه مع ان الامر على
ما وصفناه على انه يمكن ان يكون الوجه فيه انه اذا كان الرضاع لم يبلغ الحد الذي يحرم فانه والحال على ذلك يجوز بيعهما على جميع الاحوال
على ان الخبر الثاني يحتمل ان لا يكون المراد بالا الاستثناء بل يكون الا قد استعملت بمعنى الواو وذلك معروف في اللغة فكانه قال اذا
ملك الرجل اباه فهو حر وما كان من جهة الرضاع واما الخبر الاول فيحتمل ان يكون انما اجاز بيع الام من الرضاع لاب الغلام حسب ما قدمناه
في خبر اسحق بن عمار عن العبد الصالح ولا يكون المراد بذلك انه يجوز ذلك للمرتضع وليس في الخبر تصريح بذلك بل هو محتمل لما قدمناه و
اذا كان كذلك لم يعارض ما قدمناه انتهى **و** قال الاردبيلي بعد ذكر كلام الشيخ وهذه التاويلات وان كانت بعيدة الا انه لما قوي الحكم الاول
والطرح غير مستحسن عنده وان كانت الاخبار ضعيفة ونادرة فليس ببعيد ارتكابها ولكن لا بد من حمل عدم تملك الاخ في الخبر الثالث ايضا
والعلة الذي تقدم في الخبر الاول انتهى **و** يمكن حمل هذه الاخبار بل افضل محاملها الحمل على التقية لموافقتها لجميع فقهاء الجمهور ويحمل ما
عن الحلبي على ذلك ايضا فالى اشتمال خبر ابن سنان على ما لا قائل به من انعتاق الاخ واشار الى الحمل على التقية في الحدائق بعد كلام الشيخ

في بيان انعتاق القريب بالرضاع ومسائله

حيث قال والاقرب عندى هو حمل هذه الاخبار على التقية لما تقدم فى كلام الشيخ فى الخلاف من ان ذلك مذهب جميع الفقهاء وح
فلا يحتاج الى هذه التكلفات لتخفيف التى تضمنها الابهام المستقيمة ويبعد نسبتها اليهم انتهى **مسئلة** يصح ان يملك كل من الزوجين
صاحبه بشراء او اتهاب ونحوهما ويستقر الملك كما هو ظاهرهم ولا يستقر الزوجية فان كان المشترى الزوج استباح الوطى له بالملك
وان كان المشترى الزوجة حرم وطيها للزوج بلا خلاف بل ادعى عليه الاجماع والاتفاق وعدم الخلاف **قال** فى الروضة ولا يمنع الزوجية
من الشراء فتبطل الزوجية ويقع الملك فان كان المشترى الزوج استباحها بالملك وان كانت الزوجة حرم عليها وطى مملوكها مطلقا وهو موضع
وفاق انتهى وفى المسالك مثله **و**فى مجمع البرهان الاجماع على انفساخ الزوجية وبقاء الملك وفى الكفاية نفى الخلاف عن ذلك وفى المفاتيح
الاجماع على انه يملكها وتملكه وفى شرح الارشاد والحدائق لا خلاف **قال** الشيخ الكبير فى شرح القواعد يصح ان يملك كل من الزوجين
ما كان دائما او منقطعا وجائز فى المتعة والدوام وكذا الحل لصاحبه مما لم يختلفا فى الاسلام وان اختلفا بطل النكاح فى المقامين وكذا
التحليل للاجماع محصلا ومنقولا صريحا فى خصوص المقام وفى التحليل ضمنا انتهى **و**قال فى المنتهى لكن الحكم ببطلان الزوجية بذلك اذ
النكاح به مجمع عليه بين العلماء انتهى **و**فى المستند اخبار منها قال ابو جعفر ع فى صحيح محمد بن قيس قضى امير المؤمنين ع فى سرية رجل ولدت لسيدها ثم
اعتزلها فانكحها عبده ثم توفى سيدها فاعتقها فورثت ولدها زوجها من ابيه ثم توفى ولدها فورثت زوجها من ولدها فجاءا يختصمان
يقول الرجل لا اطلقها وتقول المراة لا تجامعنى فقالت المراة يا امير المؤمنين ع ان سيدى تسرانى فاولدنى ولدا ثم اعتزلنى فانكحنى من عبده
هذا فلما حضرت سيدى الوفاة فاعتقنى عند موته وانا زوجة هذا فانه صار مملوكا لولدى الذى ولدته من سيدى وان ولدى مات فورثته فهل يصلح
له ان يطأنى فقال لها هل جامعك منذ صار عبدك وانت طائعة قالت لا يا امير المؤمنين قال لو كنت فعلت لرجمتك اذهبى فانه عبدك ليس له عليك
سبيل ان شئت تبيعيه وان شئت ان تعتقيه **و**منها سمع عبد الله بن سنان ابا عبد الله ع فى الصحيح يقول فى رجل زوج ام ولد له مملوكا ثم مات
الرجل فورثه ابنه فصار له نصيب فى زوج امه ثم مات الولد اترثه امه قال نعم قال فاذا ورثته كيف تصنع وهو زوجها قال تفارقه وليس له عليها
سبيل وهو عبدها **و**منها موثق اسحق بن عمار عن ابى عبد الله ع قال فى امراة لها زوج مملوك فمات مولاه فورثته قال ليس بينهما نكاح ومنه
ايضا سئل ابا ع عن امراة تكون تحت المملوك فتشتريه هل يبطل نكاحه قال نعم لانه عبد مملوك لا يقدر على شىء الا انه ... ملك الزوجية وكان
فى انفساخ النكاح بينهما الكل ما دل على تحريم وطى مملوكها لها اما لعقد وغيره واما اذا كان المالك الزوج فيمكن المناقشة فى الحكم سيما
اذا ملك بعض الزوجة فان ملك البعض لا يفيد اباحة الوطى حتى يمنع اجتماع السببين اما لو ملكت الزوجة بعض الزوج حرم عليها كما هو
مفاد صحيح ابن سنان المذكور فيما دل على تحريم مملوكها عليها الا ان الاصحاب لم يفرقوا بين المسئلتين فى انفساخ الزوجية واستقرار الملك وقد
نقلوا الاجماع عليهما فلا محيص عن القول به وكذا قال فى الجواهر وهذه النصوص وان كانت خاصة فى احد الصورتين الا انى لم اجد قائلا بالتفصيل
بينهما **و**قال فى المفاتيح وقد نصوا على ان تملك البعض كالكل لان البضع لا يتبعض ثم ان كان المالك الزوج فالحكم واضح وان كانت الزوجة فانها
فلا يجوز له نكاحها بعقد مستانف ايضا لان البضع لا يتبعض وفى صحيح عبد الله بن سنان انتهى ومثله فى الجواهر وكذا فى الحدائق والمنتهى ولا منافاة
بين اجتماعهما عقلا فيمكن بقاء الزوجية وعدم تاثير سبب الملك هو اذا ملك الزوجة ظاهر انه لا مدخلية لملكها فى استباحة بضعها وان كان
المالك الزوج فكذلك ايضا اذ لا مانع من تعدد عقد الزوجية بالتاثير فلا يكون للملك اثر فى الاستباحة لعدم وجود المانع من تاثيره وهو الزوجية
كما يمكن اجتماعهما فى التاثير بناء على ان علل الشرع معرفات لا مؤثرات فلا يتم تفريع بطلان الزوجية على تحقق الشراء وان علل تارة بان
التفصيل فى الامر بين السببين فى استباحة الوطى قاطع للشركة واخرى بانه يلزم من بقاء الزوجية اجتماع علتين على معلول واحد وبان اختلاف
الاسباب يقتضى اختلاف المسببات **مسئلة** اذا اسر الزوج البالغ لم ينفسخ النكاح للاستصحاب بلا خلاف اجده بيننا بل عن ظاهر المنتهى الاجماع
عليه **و**فى المسالك ان هذا موضع وفاق عندنا وخالف فى ذلك ابو حنيفة وقال بانفساخ النكاح نظرا لحصول ملك البالغ بالاسر وهذا باطل
عندنا بل الحكم فيه تخيير الامام او نائبه بين المن والفداء والاسترقاق اذا كان قد اسر بعد تقضى الحرب فان استرق باختياره او نائبه انفسخ
النكاح بلا خلاف اجده بين الامامية بل لعله اجماع وهو المستند والا فلا منافاة عقلا بين تجدد الملك وبقاء النكاح كما ذكرنا اما لو اختار
المن او الفداء فلا ملك حتى يقال هنا فانه يبقى النكاح اما لو كان الاسير المزوج طفلا او زوجة فينفسخ النكاح لتحقق الرق بمجرد السبى فيهما

لدعوى الاجماع فى الزوجية ظاهرا وصريحا لو سبيت قال ولا نعلم فيه خلافا مضافا الى قوله تع والمحصنات من النساء الا ما ملكت
ايمانكم بناء على كون المراد منها الا ما ملكت ايمانكم بالسبى من ذوات الازواج كما عن ابن عباس بل عن ابى سعيد الخدرى انا اصبنا سبايا
يوم اوطاس ولهن ازواج فى قومهن فذكروا ذلك لرسول الله صلعم فنزلت وعن النبى ص انه قال فى سبى اوطاس لا توطى حامل حتى تضع ولا حائل
حتى تحيض وهو ظاهر بل صريح فى انفساخ النكاح وكذا الحكم فى الانفساخ عندنا لو اسر الزوجان معا كما قال به فى المنتهى والتذكرة والجواهر
لحدوث الملك للزوجة بمجرد السبى وهو مقتض لانفساخ النكاح كما عرفت للاية والرواية فلا يصح ما عن ابى حنيفة وابن حنبل من عدم الفسخ لان
الرق لا يمنع ابتداء فلا يقطع استدامة كالعتق مع ان هذه مصادرة وظاهر الاطلاق عدم الفرق بين ان يسبيهما رجل او رجلان لاطلاق
لكن فى المنتهى والوجه انه اذا سباهما رجل واحد ملكهما معا فالنكاح باق وله فسخه الا ان هذا مخالف لما هو كالمجمع عليه عنده وعند غيره
من انفساخ النكاح بتجدد الملك **مسئلة** فيما اذا قهر حربى حربيا اخر فهل يجوز بيعه لو كان ممن ينعتق عليه ولا بل يجوز فى غير ما
ينعتق عليه خلاف **قال** العلامة فى القواعد كل حربى قهر حربيا فباعه صح وان كان اخاه او زوجته او من ينعتق عليه كابنه وبنته وابويه
على اشكال ينشأ من دوام القهر المبطل للعتق لو فرض ودوام القرابة الرافعة للملك بالقهر والتحقيق صرف الشراء الى الاستنقاذ وثبوت
الملك للمشترى بالتسلط ففى لحوق احكام البيع ح نظر انتهى **و**قال فى الارشاد وكل حربى قهر حربيا صح الشراء منه ولو قهر من ينعتق
عليه ففى صحة بيعه نظر ينشأ من دوام القهر المبطل للعتق لو فرض ودوام القرابة الرافعة للملك بالقهر والتحقيق صرف البيع الى الاستنقاذ
وثبوت الملك للمشترى بالتسلط انتهى **و**قال فى التذكرة وكل حربى قهر حربيا فباعه صح بيعه وان كان اخاه او زوجته او ابنه او اباه مما
كل من ينعتق عليه وغيرهم لان الصادق ع سئل عن الرجل يشترى امراة رجل من اهل الشرك ابنته فيتخذها قال لا باس اما غيرهم ممن ينعتق عليه
فلان القاهر مالك المقهور بقهره اياه واما من ينعتق عليه ففيه اشكال ينشأ من دوام القهر المبطل للعتق لو فرض ودوام القرابة الرافعة
للملك والتحقيق صرف الشراء الى الاستنقاذ وثبوت الملك للمشترى بالتسلط ففى لحوق احكام البيع ح نظر انتهى **و**قال فى الحدائق
قد صرح الاصحاب بان كل حربى قهر حربيا فباعه صح بيعه لان القاهر مالك للمقهور بقهره اياه فيصح بيعه له وهذا ظاهر فيمن لا ينعتق عليه
كالزوجة ونحوها اما لو كان ممن ينعتق عليه كالبنت فى الخبر الاول فاشكال ينشأ من انه بدوام القهر يبطل العتق لو فرض وبدوام القرابة
يرتفع الملك بالقهر والتحقيق حمل الشراء فى الخبر المذكور على الاستنقاذ وثبوت الملك بعد ذلك بالتسلط وفى لحوق احكام البيع من خيار
المجلس وخيار الحيوان والعيب ونحوها نظر اقربه بناء على ما قلناه العدم انتهى **اقول** لا وجه لذكر الاخ فى عبارة القواعد والتذكرة
بخصوصه اما الزوجة ففى ذكرها تنبيه على سقوط حقوق الزوجية وما ذكره من تقدم ذكرهم من الوجهين فى وجه الاشكال ظاهر فى عدم
الترجيح لاحدهما على الاخر لان القرابة المخصوصة تقتضى العتق وقهر الحربى يقتضى الملك المقتضى لدوام القهر فاما ما ذكره المحقق الظاهر
فى انهم جوزوا عدم تملك الكافر من كافر بعد جواز البيع كما قالوا لولا الكافر لكان بيعا فلا يتم ما ذكره فى جامع المقاصد بعد قول العلامة
والتحقيق الخ ان هذا التحقيق جيد لان الوجهين لما تعارضا وتكافئا لم يمكن الحكم باحدهما دون الاخر فلم يبق الا ان يكون تملك المشترى
بتسلطه على الحربى الذى هو المبيع انتهى لوضوح ان الاستنقاذ ليس الا رفع يد المتصرف شرعية كانت اليد ام لا فهذا اليد اما سبب للملك ام لا
فان كان سببا فهو بيع فيكون ترجيحا للدليل الاول وان لم يكن ملكا يكون ترجيحا للدليل الثانى فتم واما ما ذكروه من الحكم بالبطلان فى العتق
بسبب دوام القهر فباطل لان معنى البطلان هنا عدم الوقوع راسا مع انه ليس كذلك بل يقع العتق قطعا لان القرابة موجبة للعتق بعد الملك
الحاصل ابتداء بالقهر فان ابتداء الملك لا ينافيه القرابة فانه يصح شراؤه اختيارا لكن القرابة توجب العتق بشرط الملك فالقرابة علة فاعلة
والملك من العلل القابلة المحل للعتق فالقهر موجب للملك والقرابة توجب العتق فى ان بعد ان الملك ثم فى الان الثالث القهر موجود
واستدامته كابتدائه فيوجب الملك فى المحل ثم توجب القرابة العتق فى الان الرابع وهكذا فلا يمكن تحقق البيع هنا لان البيع بالجهة بالعقد
والعتق بالجهة لذاته وما بالذات مقدم على ما بالغير وعلى هذا لا معنى لعدم الوقوع راسا وما ذكر فى القواعد والتذكرة والحدائق من النظر
فى لحوق احكام البيع لا وجه له بعد قولهم بان التحقيق صرف الشراء الى الاستنقاذ لانه اذا لم يكن هناك بيع كيف يلحقه احكامه فتم **هذا**
غاية التوجيه لبطلان البيع لكن الحق خلافه فيصح بيع الحربى كل حربى قهره عليه ولو كان ممن ينعتق عليه لما تقدم عن الصادق ع فى رجل اشترى

اشكال فى كلمات بعض من اعلام

من رجل من اهل الشرك ابنه فاذا ثبت في البنت ثبت في غيرها بالاجماع المركب مع ان الاستصحاب يقتضي الملك في زمان الشك **فان قلت** لا يمكن التمسك بهذا الخبر لعدم عمل المشهور به فيكون مما اعرض عنه المشهور **قلت** ان اعراض المشهور كاشف عن ضعف في السند وهذا الخبر معمول به عندهم من هذه الجهة الا انهم حملوه على صورة الاستنقاذ فيكون تصرفهم في مدلوله لا في سنده ولذا قال في شرح الارشاد فما يدل على جواز الشراء يحمل على الاستنقاذ انتهى وقال في الحدائق فالتحقيق حمل الشراء في الخبر المذكور على الاستنقاذ ويثبت الملك بعد ذلك انتهى بالاستقلال **فان قلت** ان اعراضهم عن الدلالة ايضا كاشف عن ضعفه لا سيما خصوصا اعراض المتأخرين عن الدلالة **قلت** على فرض التسليم ليس المشهور معرضين عنه ولذا نسب في الايضاح اطلاق جواز البيع الى الاصحاب وقال في الدروس لو اشترى حربيا من مثله جاز ولو كان ممن ينعتق عليه وقيل كان استنقاذا وتحفظا من الدور لو كان شراء انتهى وقال في الحدائق الا انك قد عرفت من الرواية المتقدمة كون ذلك بيعا وشراء من غير معارض سوى ما قالوه والاظهر الوقوف على مقتضى النص فان ما ذكروه وان كان مقتضى القواعد الشرعية ايضا الا انه يمكن تخصيصها بهذا الخبر بان يخصص الانعتاق بالملك بالشراء دون التملك قهرا او وقوفا على مورد الاخبار كل من المقامين انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد ويجري الحكم في القاهر الحربي ومطلق الكافر حيث يوافق مذهبه ان كان المقهور رحما كان يكون اخا او غيره ممن لم ينعتق عليه وان حرم ملكه للزوم قطيعة الرحم مع عدم قطع الاسلام لها او ممن ينعتق عليه من احد العمودين كابنه ومنه وان نزلا وابويه نسبا او رضاعا وان رضاعا على اشكال ينشأ من دوام القهر المقتضي لدوام الملك المبطل للعتق بفرضه ودوام القرابة المقتضية لعدم الملك بالقهر ويرجح الاول على كل حال اما على القول بتوقف العتق على تقدم الملك زمانا فلا يقع مع المقارنة فواضح لان كل حين من احيان العتق يقارنه بسبب الملك فيزول عما كان عتيقا واما على الذاتي فكذلك اذ هما سيان مع ان تأثير سلطنة المالك في سلطنة القاهر على اموالهم اضعف لا يخرج عنه في محل الشك واحتمال ترجيح العتق بعد اعتبار القهر المستدام ضعيف والتحقيق انه لا حاجة الى صرف الشراء ونحوه الى الاستنقاذ حيث يكون القاهر حربيا انتهى مع ان قولهم بالاستنقاذ يتم فيما اذا لم يكن المملوك ومن هو في يده ممن ينعتق عليه مأمونا والا لم يشكل الاستنقاذ ولذا قال في جميع ... قد يكون المملوك ومن هو في يده ممن ينعتق عليه مأمونا فيشكل ح تملك المشتري له بما تسلط ايضا **هذا** تمام الكلام في بعض ما يتعلق بالكافر فلنرجع الى ما كنا فيه **قوله** الثانية يجوز المعاوضة على غير الكلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر الا ما عن ظاهر اطلاق العماني ولعله كاطلاق كثير من الاخبار بان ثمن الكلب سحت محمول على الهراش لتواتر الاخبار واستفاضة نقل الاجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة ثم ان ما عدا كلب الهراش على اقسام احدها كلب الصيد السلوقي وهو المتيقن من الاخبار ومعاقد الاجماعات الدالة على الجواز الثاني كلب الصيد غير السلوقي وبيعه جائز على المعروف من غير ظاهر اطلاق المقنعة والنهاية الخ **اقول** لا اشكال ولا خلاف في جواز بيع كلب الصيد مط وقد حكي الاجماع في الخلاف والمنتهى والغنية والمختلف والايضاح والتنافع والدروس والجواهر ونفي عنه الخلاف في المسالك وفي التهذيب والمقتصر وقال فيه انه قريب من الاجماع وجامع المقاصد والاردبيلي والحدائق والمنتهى قال في المنتهى اجمع علماؤنا على تحريم بيع ما عدا كلب الصيد والماشية والزرع والحائط من الكلاب وعلى جواز بيع كلب الصيد واختلفوا في الثلاثة الباقية انتهى **و** قال في الدروس واما الكلاب فاتفقوا على جواز بيع الصايد منها انتهى **و** قال في الجواهر بعد الحكم بعدم جواز بيع الكلاب الا ما خرج بالدليل منها كلب الصيد بلا خلاف معتد به بل الاجماع بقسميه بل المحكي منه مستفيض انتهى **و** قال باستفاضة الاجماع في المنية وهو انه قال واما الكلب فلا خلاف في تحريم الاكتساب به فيما لا منفعة فيه كالكلب العقور ولا في جواز الاكتساب فيما فيه منفعة الصيد الا من ظاهر العماني لعدم استثنائه من الحكم بالمنع وهو مهجور متروك كما في المهذب لاستفاضة الاجماعات والنصوص الناطقة باستثنائه انتهى **و** قال في جامع المقاصد الاقرب جواز بيع كلاب الصيد والماشية والزرع والحائط والخلاف فيما عدا كلب الصيد انتهى **و** قال الاردبيلي ولانه لا خلاف عندنا في جواز بيع كلاب الصيد انتهى **و** قال في الحدائق لا خلاف بين الاصحاب في جواز بيع كلب الصيد انتهى **و** قال ابن فهد في المهذب اما بيع كلب الصيد فقريب من الاجماع وفيه قول بالمنع متروك وانما الخلاف في الثلاثة الباقية انتهى **و** المستند بعد الاجماع محصلا ومنقولا الاخبار المستفيضة **منها** ما عن ابي عبد الله ع عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت واما الصيود فلا باس **ومنها** مفهوم خبر عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع قال ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ثم قال ولا باس بثمن الهر **ومنها** ما عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن ثمن كلب الصيد قال لا باس بثمنه والاخر لا يحل ثمنه **ومنها** ما عن الصدوق عن ... عن ابي عبد الله ع قال الوليد العماري سألت ابا عبد الله ع عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت واما الصيود فلا باس **ومنها** في الصحيح عن ابن فضال

عن ابي جميلة عن الليث قال سألت ابا عبد الله ع عن الكلب الصيود يباع فقال نعم ويؤكل ثمنه **ومنها** ما رواه القاضي نعمان المصري في دعائم الاسلام عن امير المؤمنين ع انه قال لا باس بثمن كلب الصيد **ومنها** ما رواه الشيخ عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن ثمن الخمر فقال اهدي لرسول الله راوية من خمر بعد ما حرمت الخمر فامر بها ان تباع فلما ادبر بها الذي يبيعها ناداه رسول الله صلى الله عليه وآله من خلفه يا صاحب الراوية ان الذي قد حرم شربها قد حرم ثمنها فامر بها فصبت في الصعيد فقال ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت **وروى** العامة عن جابر ان النبي ص نهى عن ثمن الكلب والسنور الا كلب الصيد هذا وقد اشرنا الى ان العماني في ظاهر كلامه حيث اطلق المنع عن بيع الكلاب مطلقا مخالف في المسئلة ومستنده عموم اخبار ثمن الكلب سحت وعموم الاجماعات على حرمة بيع النجس الشامل لكلب الصيد وبان النبي امر بقتل الكلاب **والجواب** ان الخاص مبين لمقدار عموم العام واقوى ويخصصه ظاهرا ولا منافاة بينهما وما ذكرنا من الاخبار والاجماعات ليس الا عاما فيحمل على كلب الهراش وكذا ما يدل على القتل لورود الاذن في اقتناء ما ينتفع به منها وبما ذكرنا ظهر ما في كلام العلامة من التوقف حيث قال جواز اقتناء كلب الصيد وهبته والتوصية به وتقدير الشارع لديته يقتضي جواز بيعه وعموم النهي عن ثمن الكلب يقتضي المنع من ذلك فيجب التوقف انتهى **ثم** ان بعد ما ذكرنا من صحة بيع كلب الصيد فلا فرق عندنا بين السلوقي وغيره اذا كان صيودا لعموم ما ذكرنا من الاجماعات والاخبار ولا اعلم من يفرق بينهما الا المفيد في المقنعة حيث قال وثمن الكلب حرام الا ما كان سلوقيا للصيد فانه لا باس ببيعه وشرائه واكل ثمنه والتكسب به وسلار في المراسم حيث قال يحرم بيع الكلاب الا السلوقي وكلب الماشية والزرع ومستندهما ان اطلاق كلب الصيد في الاجماعات والاخبار منصرف الى السلوقي لانه المتبادر من اللفظ والشايع في الاصطياد فيبقى ما عداه على اصل المنع وبان الدية المقدرة شرعا لكلب الصيد مختصة بالسلوقي لاختصاص النص فلا يكون غيره مملوكا والبيع مشروط بالملك وتحرير البحث يستدعي رسم مقدمة وهي ان الكلب اما ان ينتفع به نفعا ظاهرا مقصودا للعقلاء او لا ينتفع به كان الثاني هو الكلب العقور والمأخوذ من العقر بمعنى الجرح فيشمل كل سبع يعقر ويجرح من الاسد والفهد والنمر وغيرها ثم غلب على هذا الحيوان النابح المعروف وهو المراد هنا ويعبر عنه بالكلب الهراش لان الهراش مصدر هارش اي هرش بمعنى المهارشة والهرش وهو الاغراء والتحريش وفي الحديث يكره التحريش في غير الكلاب والمواثبة والمقاتلة وخص بهذا الاسم لانه لا يصلح الا لذلك والاول اما ان ينتفع به في الصيد او في غيره والاول كلب الصيد ويقال له الكلب المعلم وهو نوعان سلوقي بالفتح والضم والمعروف انه نسبة الى السلوق كالصبور قرية باليمن اكثر كلابها معلمة واليها تنسب الدروع السلوقية واحتمل في القاموس نسبتها الى سلوق بلد بارمينية او الى سلقية محركة بلد بالروم فغير النسبة في الصحاح والمجمع انه بلد في اليمن وغير سلوقي وهو ما ليس كذلك كالكلاب السلوقية هي الكلاب المعروفة المتميزة عن غيرها في الشكل والصورة وهي التي يصطاد بها غالبا ويقابلها الكلاب الكردية وهي الكلاب الضخمة وقد يطلق السلوقي على الكلب المعلم للصيد وان كان من الكلاب الكردية كما قد يطلق كلب الصيد ويراد به السلوقي والثاني وهو ما لا ينتفع به في الصيد اما ان ينتفع به في حراسة الماشية او الزرع او الحائط وهو البستان كما صرح به الفقهاء ونص عليه اهل اللغة او ينتفع به في غير ذلك من المنافع والاول هو كلب الماشية والزرع والحائط وهي الكلاب الثلاثة التي وقع فيها معظم الخلاف بين الاصحاب والثاني هو كلب الدار والمساكن ويقال له كلب البيت اذا عرفت ذلك **فنقول** لم نعرف مستندا لتخصيص جواز بيع كلب الصيد بالسلوقي بل ربما نسب الى الشيخ ذكر رواية خاصة دالة على التخصيص والجواب ان الروايات على تقدير تسليمها محمولة على غير الصيود منها مع ان عدم عمل الاصحاب بها الا نادرا مشعر بضعفها مع عموم الاخبار الشامل لمطلق كلب الصيد والاصطياد بغير السلوقي ليس نادرا حتى يصير سببا للانصراف وعلى فرض كونه كذلك في وجه اكثر لا يصير سببا للانصراف الا مع الوضع والانصراف الاستعمالي الناشئ عن كثرة الوجود لا عبرة به مع ان الحكم في بعض الاخبار قد علق على وصف الصيد فلا ينفي الانصراف الصحيح عنه لصيغة الاصطياد مضافا الى ان المروي عن الكليني في باب صيد الكلب والفهد عن كتاب الصيد باسناده عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال الكلاب الكردية اذا علمت فهي بمنزلة السلوقية وفيه ان الحكم في البيع لا يتبع الدية وجودا وعدما اذ قد تثبت الدية ولا يجوز البيع كما في الحر وقد لا تثبت ويجوز كما في اكثر الاموال المقدرة بالقيمة **و** قال العلامة في المنتهى والشيخ في النهاية والمفيد في المقنعة يحرم ثمن الكلاب الا السلوقي وعنى بالسلوقي كلب الصيد لان سلوق قرية باليمن اكثر كلابها معلمة فنسب الكلب اليها وبهذا التفسير يرتفع خلاف الشيخين في المسئلة وقال الشيخ في تجارة النهاية ولا يجوز بيع شيء من الكلاب الا كلب الصيد خاصة فانه لا باس ببيعه والانتفاع بثمنه ولم يقيده بالسلوقي وهو قرينة على ان مراده بالسلوقي هناك مطلق كلب الصيد وقال في الخلاف يجوز بيع كلاب الصيد ويجب على قاتلها قيمتها اذا كانت معلمة ولا يجوز بيع غير المعلم على حال وعد تعقيبه

فمنا استند لبل مولى ان المراد بالسلوقي في مطلق كلب الصيد كذا ذكره بدر الشيد في اجارة الخلاف بل هذا ظاهر كل من اطلق كلب الصيد في عنوان كلامه بل صرح بعضهم بعدم الفرق منهم ابن ادريس في السرائر قال ثمن الكلب سحت الا ثمن كلب الصيد سواء كان سلوقيا او غير سلوقي و كلب الزرع وكلب الحائط فانه لا باس ببيع اربعة كلاب وشرائها واكل ثمنها وما عداها محرم محظور انتهى ومنهم العلامة في النهاية قال لا يصح بيع الكلب وهل يندرج المعلم فيه اشكال فان سوغنا بيعه فلا فرق بين السلوقي وغيره لاشتراكهما في الفائدة انتهى ومنهم نظام الدين الصهرشتي في نجيص الخلاف قال والمعتمد جواز بيع الصيود من الكلاب سلوقيا كان او غير سلوقي انتهى ومنهم الشيخ الكبير في شرح القواعد قال وكلب الصيد ان لم يكن سلوقيا من كلاب غير سلوقي اليمن للاطلاق في الاخبار انتهى فظهر مما ذكرنا دلالة الاخبار المتقدمة على جواز بيع كلب الصيد مطلقا من غير تقييد بالسلوقي ومن دون حاجة الى امر خارج عن مدلول اللفظ نعم مفهوم رواية ابي بصير ورواية عبد الرحمن لكونه مفهوم الوصف الذي لا يقول المصنف بحجيته بناء على ان الوصف لا يفيد المفهوم كما هو المحرر في محله يحتاج في دلالته على المطلوب بالقرائن الخارجية لان من انكر مفهوم الوصف انما انكره بسبب انه مع قطع النظر عن الخصوصيات الحالية والمقامية فاذا انضم اليه الخصوصيات فافاد المفهوم فلا اشكال في صحة الاستدلال به ولذا نرى الفاضل القمي ره مع انكاره لحجية مفهوم الوصف قال بثبوته في قوله ع في خيار الحيوان ثلاثة ايام للمشتري بقرينة مقابلته لقوله ع في خيار غير الحيوان البيعان بالخيار ما لم يفترقا في اختصاصه به لان المورد مورد بيان فيكون للوصف فيه مفهوم وعلى هذا يصح للمصنف التمسك بمفهوم الوصف لان الخبر في مقام اعطاء القاعدة **ثم** انه يظهر من ابن الجنيد تفصيل آخر في المسئلة حيث قال يباح اكل ما قتله الكلب المعلم ما لم يكن اسود بهيما للامر بقتله وهذا الكلام يستفاد منه تحريم بيع كلب الصيد اذا كان كذلك واحتج بما روي عن النبي ص انه قال لولا ان الكلاب امة من الامم لامرت بقتلها فاقتلوا منها كل اسود بهيم وانه قال عليكم بالاسود البهيم ذي النقطتين فانه شيطان وبما رواه الكليني في باب صيد الكلب والفهد عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الكلب الاسود البهيم لا يؤكل صيده لان رسول الله ص امر بقتله **والجواب** ان هذه اخبار شاذة بل انه اطرحها النصوص وذوي الاصحاب فلا تعويل عليها وقد يقال ان ما ذهب اليه ابن الجنيد من تحريم صيد الكلب الاسود البهيم لا ينافي جواز بيعه للانتفاع به في امساك الصيد وان حرم قتله لكن ما تضمنه المستند المذكور بطلانه من جواز قتل هذا النوع من الكلاب ظاهر في انه لا يملك وعدم الملك يستلزم تحريم البيع مع ان اطلاق كلب الصيد بنص ظاهر الى الكلب الذي يحل قتله واذا لم يكن الكلب الاسود كذلك لم يكن داخلا في ذلك ويبقى ولا الاخبار الدالة على جواز بيعه فيحرم بيعه كغيره من الكلاب فابن الجنيد وان لم يصرح بتحريم بيع الكلب الاسود الا ان ذلك يمكن ان يستفاد من هذا تمام الكلام في كلب الصيد **قوله** ره الثالث كلب الماشية والحائط وهو البستان والزرع والاشهر بين القدماء على ما قيل المنع ولعله استظهر ذلك من الاخبار الحاصرة لما يجوز بيعه في الصيود المشهورة بين المحدثين الخ **اقول** اختلفوا في جواز بيع هذه الكلاب على اقوال ثالثها جواز بيع كلب الماشية والزرع دون كلب الحائط ورابعها جواز بيع كلب الماشية والحائط دون الزرع **اما** المانع مطلقا فمنهم المحقق في الشرائع حيث قال لا يجوز بيع شيء من الكلاب الا كلب الصيد وفي كلب الماشية والزرع والحائط تردد والاشبه المنع انتهى ومنهم الشيخ في مبسوطه حيث قال ولا يجوز بيع شيء من الكلاب الا كلب الصيد خاصة ولا باس باقتنائها والانتفاع بها انتهى وقال في طا الكلاب ضربان احدهما لا يجوز بيعه بحال والاخر يجوز ذلك فيه فما يجوز بيعه ما كان معلما للصيد وروي ان كلب الماشية والحائط مثل ذلك انتهى وكلامه هذا لا يدل على فتواه بمقتضى ما رواه بل يحتمل قويا ان هذا الخبر يكون من العامة ولذا قال في ره وروي ان احدا من الاخباريين لم يذكره بل يذكر في عداد وجوده ولذا قال في الحدائق وهذه الاخبار كلها كما ترى متفقة على ما ذكرناه من ان ما عدا كلب الصيد لا يجوز بيعه ولا شراؤه ولم اقف على خبر يتضمن استثناء غير هذه سوى ما في عبارة ط من قوله روى انتهى ثم ذكر في اجارة ط ما يدل على جوازه حيث قال اجارة الكلب للصيد وحراسة الزرع والماشية صحيحة لانه لا مانع من ذلك لان بيع هذه الكلاب يصح وما يصح بيعه تصح اجارته انتهى وقال ابن سعيد في الجامع حيث قال ولا يجوز بيع الكلاب الا كلب الصيد خاصة واجاز الشيخ المفيد سلار بيع كلب الزرع والحائط والصحيح ما قلناه انتهى **و**المحقق الحلي ره في نكت النهاية حيث قال يحرم بيع كلب الماشية والحائط والزرع وغيرها من الكلاب الا كلب الصيد **و**العلامة الخراساني حيث قال في الكفاية يجوز بيع كلب الصيد واختلفوا في كلب الماشية والزرع والحائط والاقرب المنع انتهى **و**الحر العاملي في الوسائل

حيث قال

حيث قال يحرم بيع الكلاب الا كلب الصيد مطلقا انتهى **و**صرح به الكليني والصدوق فان ومن تقدمهم والقاضي والمفيد وابن زهرة وابن سعيد والعلامة الطباطبائي وصاحب الحدائق والشيخ الكبير قده ومال اليه الرياض ومال اليه المص هنا حيث يقول في آخر كلامه فالمسئلة لا تخلو عن اشكال وان كان الاقوى بحسب الادلة والاحوط في العمل هو المنع فافهم انتهى بل ظاهر الخلاف الاجماع على عدم جواز البيع قال فيه يجوز بيع كلاب الصيد ويجب على قاتلها قيمتها اذا كانت معلمة ولا يجوز بيع غير المعلم على حال واستدل باجماع الفرقة وقال لا يجوز اجارة كلب الصيد لان كل من قال بجواز بيعه قال بجواز اجارته وحكى الخلاف في المسئلتين عن العامة وقال في كتاب الاجارة تصح اجارة كلب الصيد للصيد وحفظ الماشية والزرع لانه لا مانع منه لان منع بيع هذه الكلاب المذكورة عن بعض العامة انتهى **و**نسبه الى الشهرة في المصابيح قال والاول هو الاشهر انه لا يجوز بيع شيء منها وبه قال اكثر الجمهور انتهى ونسب الى الشهرة بين المحدثين المصنف ايضا **واما** المجوز المطلق فمنهم ابو علي وسلار في المراسم على ما فهم منهما جماعة وان كان عبارتهما خالية عن ذلك بل يكون مختصا بكلب الصيد والزرع والماشية ولم يذكر الحائط قال سلار في المراسم يحرم بيع الكلاب الا السلوقي وكلب الماشية والزرع انتهى ومثله عبارة ابي علي ولذا قال السيد في المصابيح بعد نقل كلام سلار ونسب اليه القول بجواز بيع كلب الحائط جميعا وبدلا عن كلب الماشية ولم اجد ذلك وقال السيد في مفتاح الكرامة ان جماعة نسبوا الى ابي علي وسلار جواز بيع الاربعة مع انهما صرحا ببيع كلب الصيد والزرع والماشية ولم يذكرا الحائط ولعلهم ارادوا فيما نسبوا الى ابي علي ما حكي عنه انه قال لا خير فيما عدا الصيود والحارس من الكلاب انتهى وخيرة المبسوط في الاجارة كما ذكرنا وخيرة الوسيلة والسرائر وكشف الرموز والمختلف والتذكرة والتحرير والارشاد والتبصرة والايضاح وشرح الارشاد وولد العلامة والدروس واللمعة وحواشي الشهيد والمقتصر والمهذب البارع والتنقيح وايضاح النافع وجامع المقاصد وغاية المرام والمسالك والروضة ومجمع البرهان وشرح الفقيه للمجلسي وصاحب المستند والجواهر والمنية ومفتاح الكرامة **واما** التفصيل الاول فهو من سلار وظاهر ابن الجنيد والشيخ في احد قوليه وابن البراج قال سلار يحرم بيع الكلاب الا السلوقي وكلب الماشية والزرع انتهى **و**قال ابن الجنيد لا باس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشية والزرع ولا خير فيما عدا الصيود والحارس من الكلاب وسائر المسوخ **و**قال الشيخ في اجارة المبسوط اجارة الكلب للصيد وحراسة الزرع والماشية صحيحة لانه لا مانع من ذلك لان بيع هذه الكلاب يصح وما يصح بيعه تصح اجارته انتهى **و**قال ابن البراج في كتاب الاجارة من المهذب واذا استاجر من غيره كلبا لحراسة الماشية والزرع او استاجر للصيد كان جائزا لانه لا مانع يمنع من ذلك لان بيع هذه الكلاب يصح وما صح بيعه صح استيجاره انتهى **واما** التفصيل الثاني فهو من صاحب الوسائل والمنسوب الى سلار والحق عدم الجواز مطلقا لوجوه **احدها** ما ذكرنا في اول الكتاب من الاجماع على اعتبار الطهارة في المبيع وما كان نجسا لا يجوز بيعه الا ما كان قابلا للطهارة بغير الانقلاب وخرج كلب الصيد بما ذكرنا من الاجماعات المستفيضة والمنقولة والاخبار المتكاثرة وبقي الباقي تحته **ثانيها** الآيات الدالة على حرمة السحت الواردة في ذم اليهود وتوبيخهم على اكله بعد تفسيرها بان ثمن الكلب منه خرج ما خرج بالدليل وهو كلب الصيد بقي الباقي تحتها **منها** قوله تع لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون **ومنها** قوله تع وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون **ومنها** ايضا قوله تع سماعون للكذب اكالون للسحت **روى** الطبرسي في مجمع البيان والمقداد في كنز العرفان عن امير المؤمنين عليه السلام ان السحت هو الرشوة في الحكم ومهر البغي وكسب الحجام وعسيب الفحل وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة **و**روى علي بن ابراهيم في تفسيره باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من السحت ثمن الميتة وثمن الكلب ومهر البغي والرشوة في الحكم واجر الكاهن **و**حكى الرازي والنيسابوري في تفسيرهما تفسير السحت بذلك عن علي عليه السلام وابن عباس وجماعة من الصحابة واما تحريم السحت فهو ظاهر من الآيات المذكورة لورودها مورد الذم ولاقترانها بالنظائر المعلوم قبحها وتحريمها وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله كل لحم انبته السحت فالنار اولى به وحكي عن ابن عباس ان قوله تع لولا ينهاهم الربانيون اشد آية في القرآن وقد نص ائمة اللغة والتفسير على ان السحت هو الحرام او المكسب الحرام او اشد الحرام قال الجوهري قد اسحت الرجل في تجارته اذا اكتسب السحت والسحت الحرام وقال ابن الاثير السحت الحرام الذي لا يحل كسبه لانه يسحت البركة اي يذهبها وقال الفيومي السحت بضمتين واسكان الثاني تخفيفا هو كل مال حرام لا يحل كسبه ولا اكله وقال الزمخشري في الفائق يقال مال فلان سحت اي لا شيء على من استهلكه دمه

سحت

سحتا لا شیٔ علی من سلکہ واشتقاقہ من السحت وھو الاھلاک والاستیصال وھنہ السحت لما لا یحل کسبہ لانہ یسحت البرکۃ وقال الکشاف
السحت کلما لا یحل کسبہ وھو من سحتہ اذا استاصلہ لانہ مسحوت البرکۃ وقال الرازی والنیسابوری واصل السحت یرجع الی الحرام الخسیس الذی
لا یکون فیہ برکۃ انتہی وقد علم مما ذکرنا ان الحرمۃ ماخوذ فی حقیقۃ السحت وانما عد منہ عسیب الفحل وکسب الحجام بناء علی ان المراد بیع النطفۃ
واشتراط الاجرۃ وھما محرمان **ثالثہا** الاخبار المستفیضۃ الدالۃ علی تحریم بیع الکلب مط او ما عدا کلب الصید **اما** القسم الاول فمنہا
ما فی المنتہی وغیرہ انہ ع نہی عن ثمن الکلب وعسیب الفحل ومنہا ما رواہ الکلینی فی باب کسب المغنیۃ عن الحسن بن علی الوشاء فی القوی قال سئل ابو الحسن
الرضا علیہ السلام عن شراء المغنیۃ فقال قد تکون للرجل الجاریۃ تلہیہ وما ثمنہا الا ثمن کلب وثمن الکلب سحت والسحت فی النار **و**منہا الحدیث النبوی
المروی من طریق ابن عباس قال ان رسول اللہ ص نہی عن ثمن الکلب فان جاء یطلب فاملئوا کفہ ترابا ورواہ العلامۃ فی المنتہی **و**منہا ما رواہ الکلینی
فی باب السحت والشیخ فی الباب الاول من المکاسب علی بن ابراہیم عن ابیہ عن النوفلی عن السکونی عن ابی عبد اللہ ع قال السحت ثمن المیتۃ وثمن الکلب و
ثمن الخمر ومہر البغی والرشوۃ فی الحکم وقد وصف فخر المحققین فی الایضاح ہذا السند بالتوثیق قال احتج الشیخ بما رواہ عن السکونی فی الموثق عن الصادق
علیہ السلام قال السحت ثمن الکلب وشبہ ذلک ابن ابی جمہور فی درر اللئالی وعنہ شہادۃ بتوثیق السکونی والنوفلی وابراہیم بن ہاشم القمی وقد نقل الشیخ
فی العدۃ اتفاق الطائفۃ علی العمل بروایۃ السکونی وقال المحقق فی المسائل ان السکونی من ثقاۃ الرواۃ وکتب الاصحاب مملوۃ من الفتاوی المستندۃ الی
نقلہ وحکی عن الشیخ انہ قال فی مواضع من کتبہ ان الامامیۃ مجمعۃ علی العمل بروایتہ وروایۃ عمار ومن ماثلہما من الثقاۃ وما ذکرہ الشیخ والمحقق
ربما اقتضی الاعتماد علی النوفلی ایضا فان الطریق الی السکونی یروی عنہ ورواہ الشیخ فی باب الغرر والمجازفۃ وما یجوز بیعہ وما لا یجوز فی الصحیح عن
النضر وہو نضر بن سوید الثقۃ الصحیح الحدیث عن القاسم بن سلیمان عن جراح المدائنی قال قال ابو عبد اللہ ع من اکل السحت ثمن الخمر ونہی عن ثمن الکلب واما
القسم الثانی فذکرنا مفصلا فی اول المسئلۃ فاذا ظہر ذلک **فنقول** ان فی ہذہ الروایات المعتبرۃ المتکثرۃ فی الاصول ابلغ الوجوہ واوضح الدلالات
علی تحریم ما عدا کلب الصید من الکلاب اما صریحا او لرجوعہا الی ذلک بعد التخصیص فان العام المخصص حجۃ فی الباقی والتخصیص کالتخصیص بالمنفصل
وتحریم ما عدا کلب الصید یقتضی تحریم بیع الکلاب الثلثۃ **احتج** القائلون بجواز بیع الکلاب الثلثۃ بوجوہ **الاول** الاصل والعمومات
کقولہ تعالی واحل اللہ البیع خرج من ذلک کلب الہراش بالاجماع فیبقی غیرہ قال فی المستند فی کلب الماشیۃ والحایط والدار والزرع قولان المنع وہو
للشیخین الی ان قال والجواز وہو للاسکافی والحلی وابن حمزۃ وابی علی والفاضل فی التنقیح والمہذب واختارہ کثیر ممن تاخر للاصل والعمومات
والاشتراک مع کلب الصید فی الانتفاع المسوغ لبیعہ انتہی وقال الاردبیلی وبالجملۃ لا باس ببیع جمیع الکلاب التی لہا نفع مقصود محلل وکذا لا
باس باجارتہا الا انہا عین لہا نفع محلل مقصود فیجوز بیعہا واجارتہا کسائر المباحات وللاصل انتہی قال فی الجواہر بعد الاستدلال بجواز الاجارۃ
والاجماع المرکب مضافا الی انہ مقتضی الضوابط الشرعیۃ المستفادۃ من ایۃ احل اللہ البیع واوفوا بالعقود وتجارۃ عن تراض وتسلط الناس
علی اموالہم انتہی **الثانی** الاجماع المنقول قال فی التذکرۃ فی باب الاجارۃ ویصح عندنا بیع کلب الصید والماشیۃ والزرع والحایط وکذا
اجماع الاصحاب وقال فی الجواہر الاشبہ باصول المذہب وقواعدہ جواز بیعہا ککلب الصید انتہی وقال فی المنتہی فالقول بالجواز لعلہ الاظہر وربما
کان ہو الاشہر انتہی **الثالث** الاجماع المرکب قال فی التنقیح یجوز اجارتہا اجماعا فیجوز بیعہا لعدم الفارق وہنا وقال فی المستند یمکن
استفادتہ من ظاہر المبسوط حیث قال وروی ان کلب الماشیۃ والحایط مثل ذلک وما عدا ذلک کلہ فلا یجوز بیعہ ولا الانتفاع بہ وما یجوز بیعہ
یجوز اجارتہ لان احدا لا یفرق بینہما الا ان قولہ احدا لا یفرق دلیل علی عدم التلازم بینہما **الرابع** استفادۃ المناط قال العلامۃ فی النہایۃ
لا یصح بیع الکلب وہل یلحق المعلم فیہ اشکال فان سوغنا بیعہ فلا فرق بین السلوقی وغیرہ لاشتراکہما فی الفائدۃ والاقرب جواز بیع کلب
الماشیۃ والزرع والحایط لوجود المعانی المسوغۃ فی کلب الصید قال فی التذکرۃ فی مباحث بیع الکلب ان کان عقورا حرم بیعہ عند علمائنا اما کلب
الصید فالاقوی عندنا جواز بیعہ وحکی عن بعض العامۃ تحریم بیعہ قال وہو قول لنا ثم قال ان شرعنا بیع کلب الصید صح بیع کلب الماشیۃ والزرع
والحایط لان المقتضی وہو النفع حاصل ہنا انتہی وقال الاردبیلی فی شرح الارشاد لا خلاف عندنا فی جواز بیع کلاب الصید لانہ قد استثنی
فی الخبر وکذا غیرہا للاشتراک فی النفع انتہی وقال فی المستند للاصل والعمومات والاشتراک مع کلب الصید فی الانتفاع وقال فی محکی حواشی الشہید
بان من قال بجوازہ فی کلب الصید قال بالجواز فیہا لان المسوغ وہو المنفعۃ المحللۃ موجود فی الجمیع **الخامس** الاولویۃ العرفیۃ نقلہا فی الجواہر ومفتاح

حجۃ القائلین بجواز بیع الکلاب الثلثۃ

الکرامۃ وھو انہ اذا جاز بیع کلب الصید وہو مما لا تمس الیہ الحاجۃ واکثرہ للہو فکیف لا یجوز بیع کلب الماشیۃ التی لا یستقیم بقاؤہا فی الشتاء
والعزبین الا بالکلاب وکذلک الزرع والبستان کما ہو مشاہد والاولویۃ العرفیۃ حجۃ **السادس** ما ذکرہ فی المبسوط مرسلا من قولہ وروی
ان الکلب الماشیۃ والحایط مثل ذلک **السابع** جعل الدیۃ لہا فی الشریعۃ ولیس دیۃ الحیوان الا قیمتہ فاذا کان لہا قیمۃ فی الشریعۃ فیجوز
بیعہا ولذا قال فی الجواہر لا خلاف فی انہا مملوکۃ ولاتلافہا غرامات انتہی **الثامن** ان ما یظہر من جمیع الابواب ترتب اثار الملک علیہا
مثل اجارتہا وہبتہا ووقفہا والوصیۃ بہا وغیرہا فاخراجہا من خصوص البیع یحتاج الی دلیل صالح ولیس ہذا الدلیل موجودا قال فی الجواہر
ویجوز اجارتہا وہبتہا ووقفہا والوصیۃ بہا وان تکون مہر النکاح وعوضا للخلع بل یجوز ان تکون ثمنا فی الاجارۃ وغیرہا بل ان کان المانع
یقتصر فی المنع علی خصوص ما تسمعہ من النصوص اتجہ جواز کونہا ثمنا للبیع اذ النہی عن اثمانہا لا عن ان تکون ہی اثمانا لغیرہا الی غیر ذلک من
احکام الملک والتملیک فی العین والمنفعۃ فاخراج خصوص البیع من بینہا محتاج الی دلیل صالح فالظاہر الحکم بہ علی ذلک ولیس الا دعوی ما دل
علیہ من النجاسات والمحرمات انتہی **التاسع** خبر التحف حیث ذکر ان ما یجوز بیعہ کل شیٔ یکون لہم فیہ الصلاح من جہۃ من الجہات فہذا کلہ
حلال بیعہ وشراؤہ انتہی وفی الجمیع نظر ومنع **اما الاول** فلانقلاب الاصل وتخصیص العمومات بما ذکرنا من الاخبار من حرمۃ ثمن الکلاب
وعدم جواز بیعہا خرج ما خرج بالدلیل مثل کلب الصید بقی الباقی تحت عموم عدم الجواز **واما** فی الثانی فبمنع الاجماع مع اشتہار الفتوی
کما ذکرنا بالخلاف مع انہ مصرح فی المنتہی بالخلاف قال اجمع علماؤنا علی تحریم بیع ما عدا کلب الصید والماشیۃ والزرع والحایط من الکلاب
وعلی جواز بیع کلب الصید واختلفوا فی الثلثۃ الباقیۃ انتہی وقال فی النہایۃ والاقرب جواز بیعہ فضلا عن غیرہ وعلی فرض تمامیتہ لا
الاجماع المنقول ولا عبرۃ بہ مع عدم صراحۃ کلامہ فی الاجماع ولو سلم فہو معارض بنقل الشیخ فی الخلاف اجماع الفرقۃ علی حرمۃ بیع ما عدا کلب
الصید من الکلاب قال فی الخلاف یجوز بیع کلاب الصید ویجب علی قاتلہا قیمتہا اذا کانت معلمۃ ولا یجوز بیع غیر المعلم علی حال واستدل باجماع
الفرقۃ انتہی **واما** فی الثالث فبمنع الملازمۃ بین جواز الاجارۃ والبیع مع ان جواز اجارۃ ہذہ الکلاب غیر معلوم والعجب انہم تمسکوا بجواز
اجارتہا بجواز بیعہا فکیف یمکن مع ذلک التمسک بجواز البیع لجواز الاجارۃ لانہ دور الا تری ان الشیخ فی اجارۃ المبسوط قال اجارۃ الکلب
للصید وحراسۃ الزرع والماشیۃ صحیحۃ لانہ لا مانع یمنع من ذلک ولان بیع ہذہ الکلاب یصح وما صح بیعہ صح استیجارہ انتہی بل العلامۃ
فی اجارۃ التذکرۃ تمسک بجواز الاعارۃ علی جواز الاجارۃ حیث قال ما یجوز اقتناؤہ من الکلاب ویصح بیعہ ولہ قیمۃ فی نظر الشرع ومنفعۃ
محللۃ مثل کلب الصید والماشیۃ والزرع والحایط فانہ یجوز استیجارہ لہذہ المنافع لانہ یجوز اعارتہ فجاز استیجارہ انتہی بل الظاہر من کلماتہم
بل صریح بعض ان کل من قال بجواز اجارۃ ہذہ الکلاب یقول بجواز بیعہا لانہما مشترکان من جہۃ عدم النص والدلیل الا اعتبار مثل کونہا ذات
المنفعۃ او نحوہ ولذا قال الشیخ فی المبسوط وروی ان کلب الماشیۃ والحایط مثل ذلک وما عدا ذلک کلہ فلا یجوز بیعہ ولا الانتفاع بہ وما
یجوز بیعہ یجوز اجارتہ لان احدا لا یفرق بینہما انتہی وناقش فی ذلک ابو العباس بحرمۃ ام الولد والوقف لجواز اجارتہا وعدم جواز بیعہا
واجاب عنہ فی مفتاح الکرامۃ وہو الحق بان ہذا مختص بالمقام ولا یشترط فی الاجماع المرکب الملازمۃ فتم **واما** فی الرابع فانہ لیس الا
قیاسا مع الفارق ولان العمومات تقتضی عدم الجواز وانما جاز فی کلب الصید بسبب النص لا لانہ ذا منفعۃ لما ذکرنا من ان المبیع یشترط فیہ ان یکون
طاہرا وان یکون ذا منفعۃ فاذا کان ذو المنفعۃ نجسا لا یجوز بیعہ مثل الخمر کما ان الطاہر اذا کان غیر ذی المنفعۃ مثل الماء علی الفرات لا یجوز
بیعہ وعلی فرض کون السبب فیہ کونہ ذا منفعۃ فہو حکمۃ لا علۃ ولا نص علی العلیۃ حتی یتعدی عن موردہ ولذا قال السید فی المصابیح بعد رد
الثالث بمنع الملازمۃ وقولہ المقتضی للجواز فی کلب الصید موجود فی ہذہ الکلاب قلنا المقتضی ہناک لیس الا النص والاجماع ولولاہما لوجب
القول بالتحریم فیہ ایضا بمقتضی الدلیل الشرعی الناقل عن الاصل ولا اجماع فی محل النزاع انتہی ولما ذکرنا من ان العلۃ غیر منصوصۃ صرح فی
مفتاح الکرامۃ حیث قال بعد ذکر الاستدلال بالمناط وکانہ استنباطی ولا ضیر فیہ بعد القطع وہو الذی فہمہ ابن ابی عقیل فی السرائر وکاشف الرموز
وجماعۃ وبنوا علیہ الحکم فی نہایۃ الاحکام انتہی وفیہ ان المناط القطعی المستنبط یکون حجۃ بعد القطع لمن حصل لہ القطع لا لغیرہ فلا یکون مدرکا
للحکم لان قطع الفقیہ لیس حجۃ فی حق الاخر **واما** فی الخامس فبانہ یتم لو کانت العلۃ معلومۃ والغرض عدم العلم بہا مع ہذا لا نسلم الاولویۃ علی
الجواز لاحتمال ان یکون فیہ حکمۃ مخصوصۃ مع ان کثرۃ الاحتیاج بہ تقتضی تجویز الشارع اقتنائہا واما البیع فلا **واما** فی السادس فما فی المبسوط

من انه لا يدل الا على جواز بيع كلب الماشية والحائط دون الزرع فلا يجوز العمل به وسنبيّن عليه في مستند من قال بجواز بيع كلب الصيد والماشية والحائط دون الزرع انتهى **واما** في السابع فبان انه لا تلازم بين جعل الدية والقيمة ولذا يكون الدية في الحر مع عدم جواز بيعها بل يمكن ان يقال بشاهدة على عدم القيمة اذ لو كان لها قيمة لكان على القاتل قيمته كما كذلك في ذوات القيم ولذا قال الشهيد في المسالك وربما قيل من ثبوت دية لها جواز بيعها نظراً الى انها اموال محترمة كما في الحيوانات وهو ممنوع ظاهر فان ثبوت الديات لها ربما دل على عدم جواز بيعها التفاتاً الى ان ذلك في مقابلة القيمة فانك تجد كلما له دية لا قيمة له كما في الحر وما له قيمة لا دية له كما في الحيوان المملوك غير الآدمي انتهى وقال في الحدائق بعد استدلال المستدل فيه ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني وذكره ما ذكرنا منه وقال بعد ذكره وهذا جيد وقال السيد في المصابيح بعد نقل هذا وغيره قال فلا يطرد جواز البيع مع شيء منها فلا يلزم ثبوتها ثبوته بل ربما قيل ان الظاهر من تقدير الدية انتفاء الملك فان الاموال تضمن بالقيمة وانما تثبت الدية فيما ليس بمال انتهى وذهب في المستند الى هذا الحكم للاصل والعمومات والاشتراك مع كلب الصيد في الانتفاع المسوغ لبيعه ولان لها ديات مقدرة ولجواز اجارتها ولا فارق والاول مخصص بما مر والثالث قياس باطل والرابع غير دال على جواز البيع لعدم الملازمة بل ربما يجعل كما في المهذب والمسالك دليلا على المنع والخامس بثبوت الفارق وهو وجود المنفعة المحللة المصححة للاجارة انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد الاحتجاج بالديات مردود بانها ان لم تكن ظاهرة في عدم الملك فليست ظاهرة فيه انتهى **واما** في الثامن فبطلان من قال بجواز البيع قال بجواز هذه التصرفات لا ان جواز هذه التصرفات فيها مسلمة كما ذكرنا في الاجارة ولذا قال الشيخ الكبير في شرح القواعد اذا جاز بيعها جاز الاكتساب بها والمعاملة عليها وجازت اجارتها ورهانتها واهداؤها وهبتها وتربيتها الى غير ذلك مما يتبع ملكها ملكيتها للعمومات الدالة على جواز التصرف بالمملوكات من الآيات والروايات والاجماعات انتهى وعلى فرض ثبوت هذه التصرفات فيها اجماعاً فلا تلازم بينها وبين البيع مع امكان ان يقال ان ثبت في هذه الموارد جواز اجارتها وهبتها ورهنها وغيرها وتجويزها بسبب دليل خاص مثل الاجماع او دليل خاص فهو مخصص لما ذكرنا من العدم بسبب الادلة والا فنقول بعدم جواز هذه التصرفات ايضاً وهذا على فرض ان يقال ان ما ذكرنا من ادلة عدم جواز بيع هذه الكلاب شاملة لعدم جواز اجارتها وهبتها ووقفها وغيرها واما ان قلنا بان هذه الادلة لا تدل الا على عدم جواز بيعها لا سائر التصرفات فلا مانع عن جوازها بسبب العمومات مثل احل الله البيع وغيره فيكون الفارق وجود النهي الصريح عن البيع والعجب من صاحب الجواهر حيث لم يلتفت الى ما قلنا فقال لكن المانع يقتصر في المنع على خصوص ما تسمعه من النصوص لتجويز جواز كونها ثمناً للمبيع اذ النهي عن الثمن لها لا عن ان تكون هي اثماناً لغيرها الى غير ذلك من احكام الملك والتمليك في العين والمنفعة انتهى ومع ذلك قال فاخراج خصوص البيع من بينها محتاج الى دليل صالح قاصر للحكم به على ذلك انتهى فان لم يكن مثل الاخبار الكثيرة المتظافرة صالحاً للتخصيص لدليل الجواز بالنسبة الى خصوص البيع فليس في الشريعة دليل قابل لذلك **واما** في التاسع فبان خبر التحف يدل على عدم جواز بيع النجس مطلقاً حيث قال او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه فيعارض بدلالة الصدق فلا دلالة فيه على المرام نفياً واثباتاً **احتج** القائل بجواز بيع كلب الماشية والزرع والحائط بالاجماع المنقول عن الشيخ في كتاب الخلاف وبالاخبار كقوله من اتخذ كلباً الا كلب ماشية او زرع او صيد نقص من اجره كل يوم قيراط رواه العلامة في التذكرة والمنتهى وقول امير المؤمنين عليه السلام لا خير في الكلاب الا كلب صيد او كلب ماشية رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع ومنها ما ورد في الحديث ان جبرئيل نزل الى النبي ص فوقف بالباب فاستاذن فاذن له فلم يدخل فخرج النبي ص وقال ما لك فقال انا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا صورة فنظروا فاذا في بعض بيوتهم كلب فقال النبي ص لا ادع كلباً بالمدينة الا قتلته فهرب الكلاب حتى بلغت العوالي فقيل يا رسول الله ص كيف الصيد بها وقد امرت بقتلها فسكت رسول الله ص فجاء الوحي باقتناء الكلاب التي ينتفع بها فاستثنى رسول الله ص كلاب الصيد وكلاب الماشية وكلاب الحرث واذن في اتخاذها رواه ابن ابي جمهور في العوالي **و** المصرح بهذا جماعة منهم ابن الجنيد حيث قال لا باس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشية والزرع انتهى **و** قال الشيخ في اجارة المبسوط اجارة الكلب للصيد وحراسة الزرع والماشية صحيحة لانه لا مانع من ذلك انتهى **و** قال سلار في المراسم يحرم بيع الكلاب الا السلوقي وكلب الماشية والزرع انتهى **و** قال في اجارة المهذب اذا استاجر من غيره كلباً لحراسة الماشية او الزرع او استاجره للصيد كان جائزاً انتهى **والجواب** اما عن الاجماع فمع انه منقول لا عبرة به انه معارض بما ذكره ره في مكاسب الخلاف حيث

حجة القول بالتفصيل بين كلب الماشية والزرع والحائط

قال يجوز بيع كلاب الصيد ويجب على قاتلها قيمتها اذا كانت معلمة ولا يجوز بيع غير المعلم على حال واستدل باجماع الفرقة مضافاً الى عدم صراحة كلام الشيخ في دعوى الاجماع **واما** الجواب عن الاخبار فبان الاول والثالث منها صريحان في جواز الاخذ لا البيع واما الثاني فالاصرح انه لم يدل في جواز البيع بل كما يحتمل ان يكون المراد بالخير فيهما الخير في ثمنهما فيكون مطابقاً للمطلوب يحتمل ان يكون المراد بالخير فيهما الخير في اتخاذها في ما ذكره من ان من اتخذ كلباً غيرها نقص من اجره فاذا لم ينقص فهو خير مع ان الرواية الاولى كما ذكرها في مفتاح الكرامة عامية حيث قال بعد ذكره قلنا هي رواية عامية قاصرة الدلالة انتهى **واحتج** القائل بجواز بيع كلب الماشية والحائط بما رواه الشيخ في المبسوط حيث قال وروي ان كلب الماشية والحائط مثل ذلك اي مثل كلب الصيد في جواز البيع **و** قال المصنف بعد نقل فتوى العلماء بجواز بيع الكلاب الاربعة وذكرنا لهم وهو لا وفي بالعمومات المتقدمة المانعة اذ لم نجد مخصصاً لها سوى ما ارسله في المبسوط من انه روي ذلك يعني جواز البيع في كلب الماشية والحائط المنجبر قصور سنده ودلالته لكون المنقول في مضمون الرواية لا معناها ولا ترجمتها باشتهاره بين المتاخرين بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ في كتاب الاجارة ان احداً لم يفرق بين هذه الكلاب في اجارتها بعد ملاحظة الاتفاق على صحة اجارتها انتهى يظهر من كلامه قدس سره الفرق في جبر السند والدلالة بالشهرة بين ما اذا كان المروي مضمون الرواية ومعناها وترجمتها فجعل الاول مسلماً ولا بد من بيان الفرق بين الترجمة والمعنى **فنقول** الترجمة عبارة عن تفسير كلام الغير بلغة اخرى قال في المصباح ترجم فلان كلامه اذا بينه واوضحه وترجم كلام غيره اذا عبر عنه بلغة غير لغة المتكلم انتهى والمعنى عبارة عن نقل تمام ما استفيد من الكلام بعبارة اخرى من دون زيادة ونقصان فعلى هذا فلا فرق بين المعنى والمضمون حتى يقال بالفرق بينهما في الانجبار بالشهرة مضافاً الى انه لم ير الانجبار بالشهرة في مبحث حجية الظن مع ان الخبر المذكور خبر واحد مرسل غير منسوب الى الاصحاب ولا صريح في جواز البيع وقد اورده الشيخ ولم ينقل بل الظاهر انه من طريق العامة فان اكثر الاقوال والروايات المنقولة في المبسوط بلفظ قيل وروي ونحوهما انما هي من اقوالهم ورواياتهم وما هذا شانه فلا يصح الاستناد اليه لاجله مخالفاً للادلة المعتبرة مع ان هذا التفصيل قول غير معروف بل الظاهر كونه مسبوقاً بالاجماع على خلافه ولذا قال في الحدائق بعد القول بجواز بيع كلب الصيد لم اقف على خبر يتضمن باستثناء غير هذا سوى ما في عبارة المبسوط من قوله وروي ان كلب الماشية والحائط مثله وفي الاعتماد على مثل هذه الرواية بان يخصص بها هذه الاخبار اشكال واصحابنا العاملون باستثناء الثلثة المذكورة انما استندوا الى مشاركة هذه الثلثة لكلب الصيد في المنفعة التي ترتب عليها استثناؤه من حيث العقل الا ان ظواهر النصوص المذكورة كما ترى تدفعه انتهى **ثم** انه يرد على المصنف مضافاً الى منافاة قوله هنا بالجبر بالشهرة كلامه في حجية الالفاظ من باب الظن النوعي وهو كون الشيء بحيث لو خلي وطبعه لافاد ذلك المعنى وان لم يتحقق منه فعلية افادة الظن فمع هذا لا يجتمع الجبر بالشهرة لان الضعف في الدلالة بالاجمال او بنوع من الخفاء اذا فرض ارتفاعه بالشهرة يجبر عن الدلالة بنفسه لو خلي وطبعه فتم الآن يقال ان هذا الجواب من قبل من يرى الجبر بالشهرة لا على مذهبه فذلك مما اخطأ قوله بان المشهور هنا الحائين خلافه وتصريحه فيما بعد بان الشهرة عند المتاخرين لا يجبر الرواية بان اريد به عدم جبرها سنداً ودلالة ولو اريد به عدم الجبر سنداً كما يلائمه دليل العبارة وهو قوله وخلو كتب الرواية المختصر الشهادة على كون الجواز على مذهب الغير بقوله المشهور عند المحدثين **واما** ما ذكره المصنف من ان شهرة الفتوى بين المتاخرين لا يجبر بها الرواية فظاهره اعتبار قيدين احدهما كونها في الفتوى والآخر كونها بين المتاخرين ولا اشكال في ان القيد الاول احتراز عن الشهرة في الرواية فيجبر الخبر سواء كان من القدماء او من المتاخرين **و** اما القيد الثاني فلا معنى لاعتباره لعدم الفرق بين القدماء والمتاخرين في عدم الانجبار بالشهرة فتاويهم **بيان ذلك** ان الشهرة اما تتحقق بين القدماء او بين المتاخرين وعلى التقديرين اما ان يستند اهل الفتوى اليها ام لا وعلى جميع التقادير اما ان يكون ضعف الرواية في السند او في الدلالة فهذه ثمانية اقسام لجبر الدلالة لا يتاتى من الشهرة سواء كانت بين القدماء او المتاخرين مع الاستناد او عدمه الا ان تكشف عن قرينة قطعية على مدلول الرواية فتكون جابرة لحصول القطع لكن القرينة المنكشفة قد تكون قطعية فيوجب قوة في الشهرة بين المتاخرين لكمال فهمهم في المسائل فيترجح على الشهرة بين القدماء فتم **واما** ضعف الرواية من حيث يجبر بالشهرة مع الاستناد سواء كانت بين القدماء او المتاخرين مع عدم الاستناد فلا عبرة بها في الجبر لانه اذا علم عدم استنادهم اليها لم يكن الموافقة بين فتويهم وبين الخبر الا اتفاقية بل يحتمل ان يكون مدرك فتويهم خبراً آخر لم يطلع الآخرون عليه من غير فرق بين القدماء والمتاخرين ايضاً **هذا** تمام الكلام في الكلاب الاربعة **واما** الكلام فيما عداها مما ينتفع به انتفاعاً محللاً مثل الانتفاع في حراسة

وبيان عدم الفرق ... بالشهرة وفي عدم اعتبار السند

الدار والرباط وامثالها فقد اجمع القائلون بتحريم بيع الكلاب الا الاربعة او بعضها على تحريمه واختلف القائلون بالجواز فمنهم من قال
بالجواز مطلقا وظاهر الباقين المنع حيث خصوا الجواز بالكلاب الاربعة ومنعوا عن بيع ما عداها وحكى العلامة في التحرير والمنتهى
الاجماع على المنع قال العلامة في التحرير يجوز بيع كلب الصيد وشرائه وفي كلب الزرع والماشية والحائط قولان اقربهما الجواز وغيرها من
الكلاب يحرم التكسب به اجماعا منا انتهى لا يقال ما فرض من الكلب المنتفع به في حراسة الدار ونحوها الاربعة لان كلب الحائط يشمله لانا
نقول كلب الحائط عبارة عن كلب البستان خاصة كما صرح جماعة ونص عليه اهل اللغة قال في المجمع الحائط والجدار والبستان ايضا من النخل
اذا كان عليه حائطا ومنه خانا على ابي عبد الله عليه السلام فهو يعمل في حائط له انتهى وكيف كان فكل ما ذكرناه في دليل المنع في الثلاثة جار هنا
بالاولوية وصرح بعدم الجواز نصير الدين القشيري في تلخيص الخلاف حيث قال والمعتمد جواز بيع الصائد من الكلاب سلوقيا كان او غير سلوقي
وكلب الماشية والزرع والحائط ومنع جواز ما عدا ذلك انتهى ويدل على جواز ما استدل بها على جواز بيع الكلاب الثلاثة من الاصل
والعمومات ووجود المنفعة وثبوت الحاجة وجواز الانتفاع وكذا افتى به جماعة منهم الشهيد في المسالك حيث قال وكلب الدار ملحق بكلب
الحائط انتهى ومنهم الشيخ علي حيث قال وفي حكمها كلب البيت اذا اتخذ لحراسته انتهى ومنهم ابن فهد في المهذب حيث قال ان الاقوى جواز
بيع كلب الدار وهو ما يتخذ للحفظ بالليل في البيوت لمشاركته الكلاب الثلاثة في العرض والمنفعة المسوغة للبيع انتهى وقال ابن حمزة في الوسيلة
يجوز بيع كلب الصيد والماشية والزرع والحراسة وظاهره جواز بيع كلب الدار لدخوله في كلب الحراسة وقال السيد في المصابيح بل كل من
عبر بكلب الحراسة فظاهره ذلك لان الحراسة نوع واحد انما يختلف بالقياس الى ما يضاف اليه من حائط او دار او غيرهما اذ ليس كلب الحائط
الا ما يصلح لحراسة الحائط وكلب الدار والسوق والرباط وامثالها كلها كذلك ولذا عبر ابن حمزة عن هذا النوع بكلب الحراسة وهو
اجود التعبيرات فمن جعل المنع بكلب الهراش فيلزم تخصيص الاكثر واما الجرو والقابل للتعليم فقد صرح الشهيد الثاني بجواز بيعه قال
في المسالك والاصح جواز بيع الكلاب الثلاثة لمشاركتها لكلب الصيد في المعنى المسوغ لبيعه ودليل المنع ضعيف السند قاصر الدلالة وفي
حكمها الجرو القابل للتعليم انتهى وهو لازم لكل من جعل العلة المسوغة للبيع قصد الانتفاع فان النفع اعم من الحاصل والمتوقع وكذا العلامة
في القواعد حيث قال والاقرب جواز بيع كلب الصيد والماشية والزرع والحائط واجارتها واقتنائها وان هلكت الماشية والزرع
وجواز اقتناء الاعيان النجسة لفائدة انتهى والمراد بالتي يترتب عليها الكلب الصغير وان لم يكن له احد هذه الامور وقد تقدم هذا في مفتاح
الكرامة وجامع المقاصد بعد ذكر هذه العبارة والمتجه على ما اخترناه من تحريم بيع ما عدا كلب الصيد تحريم بيعه ان قصد به الصيد لتعلق
الجواز في الاخبار على الوصف المحقق بخلاف من كان العبرة عنده كونه ذا منفعة لعدم الفرق بين المنفعة الحاصلة في الحال او المآل وفي
مرصاحب الجواهر مع انه قال بجواز بيع الكلاب الثلاثة للانتفاع قال بعدم جواز بيع الجرو القابل للتعليم حيث قال بعد تعداد ما خرج من
جواز البيع بل منها ايضا الجرو والصغار التي لم تصل الى حد الانتفاع بها في ذلك وان كانت قابلة للتعليم ومتولدة منها لقاعدة عدم مملوكية
النجس المقتصر في الخروج منها على المتيقن وهو ما حصلت فيه المنفعة المزبورة فعلا انتهى ولو خرج كلب الصيد عن قابلية الاصطياد لمرض او
هرم او نحوهما ففي جواز بيعه وعدمه خلاف فقال بعض مشايخنا لم يجز بيعه قالوا ومثله لو انهدم الدار او هلكت الماشية او انعدم
الزرع على القول بالجواز في هذه الكلاب لانتفاء العنوان وقال بعض بالجواز والحق التفصيل بين ان يخرج بسبب العارض عن القابلية كالهرم
ويجوز لصحة سلبه عنه وبين غيره مثل المرض الذي يرجى الحالة السابقة بعد صيرورته فيجوز لان القابلية باقية ويكون عدمه لمانع يرتفع
فيكون مثل ما لو انتفى الصيد مثلا مع بقاء قابلية الكلب للاصطياد واما ما ذكروه في كلب البستان فواضح البطلان لان كلب البستان والزرع
ليس الا ما كان قابلا لهما وان لم يكن بستان او زرع مثل كلب الصيد اذا لم يكن صيد لا يشترط ان يكون الصيد او البستان موجودا بقي الكلام
في شيء وهو انه هل يعتبر في جواز بيع كلب الصيد غيره كون الداعي هو الاصطياد بل لو اشتراه لغرض آخر صحيح كالاستيناس به او للتحفظ او الشرف
لداع عقلائي كان البيع صحيحا والذي يقتضيه الادلة هو الجواز لداع غير محرم لصدق الاسم ولا شك في انه مع قصد البيع وغيره يصدق الاسم
بل الاخبار صريحة في بعض مبايعته لان في بعضها ثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت وفي بعض آخر سئل عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس
واني بها العلامة حيث قال لو اقتنى كلب الصيد من لا يصيد جاز وهو احد وجهي الحنابلة لاستثنائه كلب الصيد والاخرى المنع لان اقتنائه لغير

حاجة فاشبه غيره اذ معنى كلب الصيد كلب يصيد المراد بالقوة انتهى وقال في مفتاح الكرامة ولا يشترط قصد صفة الصيد به ولا غيرها من الصفات
عند البيع والاكتساب كما نبه عليه الاستاد وهو الذي يقتضيه الاطلاق انتهى وقال بعض بجواز البيع في السلوقي لكونه كلب صيد وان لم يكن صائدا
فانه قد صار اسما لهذا النوع فيتناوله عموم ما دل على جواز بيع هذا النوع ولكن توجه المنع على ذلك جلي بل لا يطلق الكلب على الجرو فكيف يطلق
مضافا الى الصيد على السلوقي الغير الصائد ولو سلم فيتعارض مع ما دل على تحريم بيع ما ليس بصيود فان بينهما عموما من وجه والترجيح للثاني
لمطابقته لعمومات المنع كما صرح بذلك السيد في المصابيح حيث قال وقد يقال بالجواز في السلوقي لكونه كلب صيد وان لم يتحقق منه الصيد فيتناوله
عموم ما دل على جواز بيع هذا النوع وهذا مبني على ثبوت النقل في المركب الاضافي وهو ممنوع ولو سلم فما دل على جواز بيع كلب الصيد معارض بما
دل على تحريم ما ليس بصيود فان بينهما عموما من وجه والترجيح للثاني لمطابقته للعمومات الدالة على تحريم بيع الكلب مطلقا انتهى وقال في كشف الغطاء
اذا كان الحكم هنالك على خلاف الاصل وقد علق على الوصف كان دائرا مداره وجودا وعدما نعم هذا يتم في السلوقي لكونه كلب صيد وان لم
يتحقق منه الصيد فيتناوله عموم ما دل على جواز بيع السلوقي والاحتياط فيه الترك انتهى والعجب منه قدس سره مع انه قال بان الحكم اذا علق على الوصف
كان دائرا مداره قال بجواز بيع كلب السلوقي اذا لم يكن صائدا تمسكا بان ما يثبت لجواز بيع الكلب السلوقي اذا كان صائدا يثبت له مع وضوح
ان الادلة لا تدل الا على جواز بيع كلب الصيد انما يشمله بسببية فرد من افراده لا انه دليل خاص ثم انه بقي الكلام في مقامين احدهما
في جواز اقتناء الكلاب التي ينتفع بها للانتفاع وعدمه وان قلنا بحرمة بيعها فنقول لا ينبغي الاشكال في جواز اقتناء هذه الكلاب وصرح
به الشيخ في اجارة الخلاف والعلامة في التذكرة والقواعد وجامع المقاصد والمسالك والمنية ومفتاح الكرامة والشيخ الكبير في شرح القواعد
وفي الجواهر والمستند وغيرها للاجماع محصلا ومنقولا وللاصل والاخبار لكن يكره ذلك لنجاستها وعسر التحرز منها ولما نقلنا من ان الملائكة
لا تدخل بيتا فيه كلب ولما رواه الكليني في باب الكلاب عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال يكره ان يكون في دار الرجل المسلم الكلب وعن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ما من احد يتخذ كلبا الا ينقص في كل يوم من عمل صاحبه قيراط وعن سماعة قال سألته عن الكلب يمسك في الدار قال لا وتخفف الكراهة او ترتفع
اذا كان كلب صيد او اغلق دونه بابا لما رواه الكليني عن جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تمسك كلب الصيد في الدار الا ان يكون بينك وبينه باب
وعن سماعة قال سألته عن كلب الصيد يمسك في الدار قال اذا كان يغلق دونه الباب فلا بأس وممن صرح بالاجماع السيد في المصابيح حيث قال
يجوز اقتناء الكلاب التي ينتفع بها للانتفاع باجماع علمائنا انتهى وقال في الجواهر لا خلاف في جواز اقتنائها والانتفاع بها لذلك انتهى وقال
في المستند فلا ينبغي الريب في جواز اقتناء هذه الكلاب للحراسة انتهى وقال في كشف الظلام لا ريب في جواز اقتناء الكلاب التي ينتفع بها وان
لم يصح بيعها ولا خلاف في ذلك وحكى عليه الاجماع وهو الحجة انتهى واما الاصل فهو اصالة الجواز بعد عدم الدليل على الحرمة بل وجود الدليل
على الجواز واما الاخبار فهي ما ذكرناها سابقا في قول المفصل بل استدل من قال بجواز بيعها بالاولوية العظيمة لان الشارع اذا رخص
البيع فلا اشكال في جواز اخذه وحفظه مع ان جواز البيع والشراء يقتضي جواز الحفظ للملازمة بينهما لا يقال ان المذكور فيها الا كلب الصيد
والماشية والزرع دون كلب الحائط لانا نقول جواز الحفظ مستفاد من هذه الاخبار من غير تكبر قال العلامة في التذكرة ويجوز اقتناء كلب
الصيد والزرع والماشية والحائط دون غيرها لقوله من اتخذ كلبا الا كلب ماشية او صيد او زرع نقص من اجره كل يوم قيراط ولو اقتناه
لحفظ البيوت فالاقرب الجواز انتهى فاستفاد جواز اقتناء كلب الحائط من هذا الخبر مع انه ليس الا كلب الزرع والماشية لان المراد بكلب
الزرع مستحفظ الزرع ولو في غير حائط قال في الصحاح الزرع واحد الزروع وموضعه مزرعة ومزرعة والزرع ايضا طرح البذر والزرع ايضا
الانبات يقال زرعه الله اي انبته انتهى فلم يعتبر في الزرع وجود الحائط والمراد بالماشية الابل والبقر والغنم واكثر ما يستعمل في الغنم كما نص
عليه اهل اللغة قال في القاموس والماشية الابل والغنم انتهى وفي المجمع الماشية واحد المواشي وهي الابل والغنم عند الاكثر من اهل اللغة
وبعضهم عد البقر من الماشية وان كان الاكثر في غيره ومنه كلب الماشية انتهى والمراد بالحائط هنا البستان كما نص عليه جماعة كثيرون منهم ابن ادريس
في ديات السرائر وابو العباس والكركي وصاحب ايضاح النافع قال في القاموس الحائط الجدار جمع حيطان وحياط والقياس حوطان والبستان
انتهى فهو مغاير لها مصداقا ومفهوما ومع ذلك استفيد جواز اقتنائه من الخبر المذكور هذا ثم ان كل ما يجوز اقتناؤه من الكلاب يصح تملكه
كغيره من الاشياء المنتفع بها ويحرم اتلافه والجناية عليه من غير المالك بالاجماع قال العلامة في التذكرة الرابع يحرم قتل ما يباح اقتناؤه من

الكلاب جماعا وعليه الضمان على ما يأتي وبه قال مالك وعطا انتهى وكذا ادعى الاجماع في المهذب لابن البراج وان كان هذا خلاف الاصل في
الاعيان النجسة الا ان النبي خصصها لا بناء في ذلك بحرمة بيع ما عدا كلب الصيد لان جواز البيع ليس من لوازم الملك اذ من المملوك ما لا يجوز
بيعه كالوقف والمكاتب وام الولد والقليل الغير المتمول فلا يلزم من تحريم البيع انتفاء الملك ولا جواز اتلافه والجناية عليه وقد تقدم كل
من الكلاب بتسعيرة من قبل الشارع ولا يدل على جواز بيعها ولا على انها اموال ان لم يدل على خلافه كما ذكرنا **ثانيهما** في باقي
التصرفات بالنسبة الى الكلاب **فنقول** المعروف من مذهب الاصحاب جواز اجارة كلب الصيد واعارته ولصداقه والوصية به وهبته المعوضة
وغير المعوضة والصلح عنه وبه وكذا وقفها وجعله عوضا للخلع ومثله سائر الكلاب عند بعض الاصحاب وهم كل من قال بجواز بيعها وبعض من لم
يقل بجواز بيعها فلا بد من نقل الشروع في الادلة من نقل كلماتهم حتى يظهر الحال **قال العلامة** في التذكرة يصح اجارة كلب الصيد به قال اكثر العامة
انتهى وقال في موضع آخر يصح الوصية بالكلب الذي يباح اقتناؤه وكذا هبته وبه قال بعض الشافعية انتهى ثم قال في القواعد الاقرب جواز بيع
كلب الصيد الماشية والزرع والحائط واجارتها انتهى وقال في كتاب الاجارة من التذكرة ما يجوز اقتناؤه من الكلاب ويصح بيعه له قيمة
في نظر الشرع ومنفعة محللة مثل كلب الصيد الماشية والزرع والحائط فانه يجوز استيجاره لهذه المنافع لانه يجوز اعارته فجاز استيجاره
ولانه يصح بيعه عندنا وكلما يصح بيعه من الاعيان يصح اجارته انتهى وقال في التحرير يجوز اجارة الكلاب المنتفع بها والوصية بها وهبتها انتهى
و قال في جامع المقاصد بعد ذكر جواز بيع الكلاب واما اجارتها فلا اشكال في جوازها لان لها منافع محللة مقصودة وهو الفارق بين البيع
والاجارة انتهى **و** قال الشيخ في المبسوط وما يجوز بيعه منها يجوز اجارته لان احدا لا يفرق بينهما انتهى وقال في اجارة المبسوط اجارة الكلب
للصيد وحراسة الزرع والماشية صحيحة انتهى **و** قال في المهذب واذا استاجر من غيره كلبا لحراسة الماشية او الزرع او استاجره للصيد كان
جائزا انتهى **قال المحقق** في الشرائع لا يجوز بيع شيء من الكلاب الا كلب الصيد وفي كلب الماشية والزرع والحائط تردد والاشبه المنع نعم يجوز
اجارتها انتهى **و** قال ابن قطان الحلبي في المعالم يجوز بيع الكلاب واجارتها الا كلب الهراش انتهى **و** قال في الارشاد ويجوز بيع كلب الحائط والماشية
والزرع والصيد اجارتها انتهى **و** مثله الاردبيلي في شرحه **و** قال في المنية وشاركها الكلب الصيد في جميع الاحكام من اجارتها وهبتها والوصية
بها وتحريم اتلافها وتقدير الدية لها وغير ذلك من الاحكام انتهى **و** قال في كشف الظلام اما كلب الصيد فهو المعروف من المذهب بل لا اعرف في
ذلك مخالفا وقال بعد ذلك وايضا يجوز اعارته بالضرورة والنص والاجماع المنقول وقال بعد ذلك فكما يجوز ذلك يجوز هبته بعوض او لا
انتهى **و** قال في مفتاح الكرامة ان الاصحاب جوزوا هبتها ولم يعرفوا الخلاف الا من بعض الشافعية كما اشار اليه في هبة التذكرة وجامع المقاصد
وكلما يجوز هبته من الاعيان يجوز بيعه وكل ما يجوز بيعه يجوز هبته انتهى **و** قال الشيخ الكبير في شرح القواعد اذا جاز بيعها جاز الاكتساب
بها والمعاملة عليها وجاز اجارتها ورهنها واهداؤها واقتناؤها وهبتها ونحوها الى غير ذلك مما يتبع ملكها ومالكيتها انتهى **و**
قال في الجواهر ويجوز اجارتها وهبتها ووقفها والوصية بها وان تكون مهرا للنكاح وعوضا للخلع بل يجوز ان تكون ثمنا للاجارة وغيرها
انتهى **و** اذا عرفت كلمات الاصحاب **فنقول** مقتضى ما ذكرنا في اول الكتاب من ان الاصل يقتضي بطلان جميع التصرفات من البيع وغيره من العقود
وان فرض لها نفع محلل مقصود للعقلاء احتياج المجوز الى دليل صحيح لمخرج عن الاصل الذي اثبتناه بالادلة قابل لان يخصص به هذا الاصل
وهو الادلة الدالة على حلية ثمن كلب الصيد الشامل لمطلق بذل المال لها زائدا بناء على ما هو الحق من عدم اختصاص الثمن بالبيع وان اوهمه
كلام الجوهري حيث قال والثمن ثمن المبيع يقال اثمنت الرجل متاعه واثمنت له انتهى اذ الظاهر ان مراده من المبيع مجرد التمثيل دون الاختصاص
فان الثمن لغة قيمة الشيء وعوضه قال في الاساس اثمنت الرجل متاعه واثمنت له اعطيته ثمنه وثمن هذا المتاع بين ثمنه وقال في القاموس
ثمن الشيء محركة ما استحق به ذلك الشيء جمع اثمان واثمن وابتاعه بثمنه وثمنه ساعته واثمن له اعطاه ثمنها انتهى وفي المجمع الثمن قيمة الشيء قال تعالى
ثمنا قليلا والجمع اثمان انتهى وقال في المصباح الثمن العوض انتهى وهذا الاشكال هنا بالنسبة الى كلب الصيد فكما يجوز بيعه يجوز الصلح وعدمه
وهبته المعوضة لما ذكرنا من الاخبار الدالة على جواز اخذ ثمنه دون ثمن غيره ولو قلنا بجواز بيع غير كلب الصيد كما هو مذهب مشهور المتأخرين
جاز الهبة به والصلح عنه لاتحاد المناط ثم لو جعلنا المدرك جواز البيع في غير كلب الصيد الاجماع عليه فلا دليل على جواز الصلح عليه والهبة
المعوضة عنه لعدم صدق البيع على الصلح وغيره والاجماع قائم على جواز البيع لا على جواز اخذ ثمنه حتى يتمسك باطلاقه للتعدي **واما** الاعارة

وغيره في العقود من البيع وغيره من لفظ الثمن

ففي كلب الصيد جائز بالضرورة والنص والاجماع المنقول ولذا قال في المصابيح قد ثبت بالنص والاجماع جواز اعارة كلب الصيد انتهى ومثله
قال في كشف الظلام **و** اما اجارته فالمعروف من مذهب الاصحاب جوازه في كلب الصيد بل لا اعرف في ذلك مخالفا منهم والدليل عليه ذلك انه
حيوان مملوك ينتفع به نفعا محللا مقصودا مع بقاء عينه فيجوز اجارته لذلك لوجود المقتضي وانتفاء المانع من عقل ونقل **و** اما ما دل على
عدم جواز الانتفاع بالنجس فخصص بالاجماع على جوازه بسيطا ومركبا قال في الخلاف وكما يجوز اعارته يجوز اجارته باجماع العلماء وما ذكره
في المصابيح حيث قال فالقول بجواز بيعه دون اجارته خلاف اجماع الامة انتهى **واما** الاعارة في الكلاب الثلثة والوصية بها اصلا او
هبتها بغير عوض فينبغي القطع بجوازها لثبوت الملك الذي هو شرط فيهما كما ذكرنا فلا خلاف في شيء من هذه الجهات لعدم المانع عنها مع وجود
الشرط الذي هو المملوكية **و** اما اجارة الكلاب الثلثة فالحق عدم جوازه وان نفى الشهيد عنه الاشكال في المسالك لعدم الدليل على جوازها
ان لم نقل بجواز بيعها وما ذكروه من الاجماع المركب يدل عليه على القول بجواز بيعها مطلقا فيصح اجارتها عند من يقول بجواز بيعها للاجماع المركب
ولا ملازمة بين القول بجواز الاجارة وجواز البيع بخلاف العكس ولذا نص في الشرائع على جوازها مع قوله بتحريم البيع نعم تمسك بعض بالجواز
بسبب الاجماع البسيط الا ان الحق خلافه **و** العجب من السيد قدس سره في المصابيح حيث قال وقد يقال بالمنع ان لم يثبت الاجماع على الجواز لكون
الاجارة نوعا من التكسب فيكون محرمة لتحريم التكسب بالاعيان النجسة وجوابه ان التكسب بالاعيان النجسة انما كان محرما لدلالة النص والا
والاجماع هنا منتف قطعا والنصوص انما تضمنت تحريم الثمن وهو عوض العين لا مطلق العوض بشهادة العرف وقد اضيف فيها الى العين والثمن
المضاف الى الاعيان انما يراد منه عوض الاعيان انفسها دون منافعها انتهى **و** وجه العجب ان السيد استدل في اول الكتاب على حرمة التكسب
بجميع انواع العقود بالنسبة الى النجاسات واشتراط الطهارة مبني على هذا فلا بد من الدليل المخرج فما ذكره المخالف من المنع على تقدير عدم
الاجماع على الجواز كلام صحيح لانه على تقدير وجوده مخصص للاصل المؤسس والا فلا دليل على الجواز ان لم يكن اجماع بالمنع بالخصوص وعدم
دلالة الادلة على المنع خصوصا لان ما ذكر من الادلة والاجماعات في اصل التأسيس كاف فلا يصح ما ذكره من قوله وجوابه ان التكسب الخ مع ان
مقتضى قول اللغويين في معنى الثمن حيث فسروه بالعوض عدم الفرق بين ان يكون عوضا عن العين او المنفعة ومقتضى ذلك دلالة الاخبار على المنع
ايضا وما ذكره من اضافة الثمن في الاخبار الى العين مسلم الا انه ليس بحيث يصير سببا لانصراف الالفاظ عن المعاني اللغوية واختصاصها
بفرد منها **قوله** الثالثة الاقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وان كان نجسا لعموم ادلة البيع والتجارة الصادقة
عليها بناء على انه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لاصالة بقاء ماليته وعدم خروجه بالنجاسة غاية الامر انه مال معيوب قابل
لزوال عيبه الخ **اقول** المشهور نجاسة العصير العنبي الحاقا بالخمر كما صرح به جماعة وان كانوا مختلفين في انه هل يحصل النجاسة بالغليان او
بعد الاشتداد **و** صرح بشهرة هذا القول في جامع المقاصد وارشاد الجعفرية وحاشية الميسي قواعد العلامة وبعض الجنان والمدارك
والمفاتيح الا ان الثلثة الاخيرة اسندوا الشهرة الى المتأخرين وفي المختلف انه مذهب اكثر علمائنا ونقل دعوى الاجماع عليه عن المسالك والتنقيح
في باب الحدود منهما ولكن عبارة المسالك في باب الحدود حيث قال مذهب الاصحاب ان العصير العنبي اذا غلا بان صار اسفله اعلاه يحرم ويصير
بمنزلة الخمر انتهى ليست صريحة في دعوى الاجماع في النجاسة وايضا نقل السيد في المفتاح وشيخنا في الجواهر عن الجمع قد حققنا في كتاب
الطهارة طهارة العصير بعد الغليان فصرح بها الحسن في الشهيد في الدروس والذكرى والبيان وصاحب الجمع والمدارك والمعالم والكفاية
والمفاتيح والفاضل الهندي والمسالك والرياض والمستند والاردبيلي في شرح الارشاد وصاحب الذخيرة والسيد في البرهان بل ظاهر
كل من لم يعد من النجاسات مثل النافع والتبصرة واللمعة والمختصر وغيرها ذلك والى هذا مال الشهيد في حواشي القواعد قال انه لا دليل على النجاسة
كما اعترف به المحققون ولعل منهم الشهيد في الذكرى بعد ان نقل النجاسة عن ابن حمزة والمعتبر والتي قد عرفت هاتين الفاضل قال لم يقف لهم
على القول بالنجاسة انتهى **و** قال في الذخيرة واعلم ان القائل بنجاسة العصير قليل من الاصحاب كما يستفاد من الذكرى ونقل ما ذكرناه عنها وقال
في المسالك القول بنجاسته هو المشهور بين المتأخرين ومستنده غير معلوم بل النص انما دل على التحريم وفي البيان لم اقف على نص يقتضي تنجيسه
انتهى وذكر الشهيد الثاني ان نجاسته من المشهور بغير اصل انتهى ولا فرق بين ان يكون الغليان والاشتداد من قبل نفسهما او من قبل النار وفرق بعض
بين الغليان والاشتداد وقال ان ما كان بالنار يسمى غليانا او بالنفس يسمى نشيشا ولا فرق في ذلك بين العصير العنبي والتمري والزبيبي في الطهارة وعليه

في جواز بيع العصير العنبي بعد غليانه

فيمكن القول بجواز بيعه لانه عين طاهرة قابلة للمنفعة المحللة وهو صيرورته حلالا بذهاب ثلثيه فيما يكون حراما مثل العصير العنبي واما ما لا يكون حراما ابتداء مثل التمري والزبيبي فلا يحتاج الى هذا ايضا نعم ما ذكرنا مبني على ما هو الحق من انهما بسبب النش والغليان لا يصير خمرا الا فلا اشكال في حرمة بيعهما لانه لا يطهر الا بالانقلاب بالخل كما ذكره في مفتاح الكرامة حيث قال اما عصير العنب فلا ريب في عدم جواز بيعه اذا نش وغلا من قبل نفسه لانه يصبح خمرا ولا يطهر الا بانقلابه خلا كما نص عليه الاكثر من المتقدمين وقد نزلنا على ... جماعة من المتاخرين والمصنف في رهن التذكرة والمحقق في رهن جامع المقاصد كما بيناه في رسالتنا المسماة بالعصيرية بلا فرق في ذلك بين عصير العنب والتمر والزبيب اذا نشا وغليا من قبل انفسهما انتهى فتبين من جميع ما ذكرنا ان العصير على القول بطهارته يمكن القول بجواز بيعه وعلى القول بصيرورته بالنشو خمرا لا اشكال في حرمة بيعه **اما** بناء على النجاسة وعدم صيرورته خمرا ففي جواز بيعهما وعدمه خلاف فكل من قيد حرمة بيع النجس بعدم قبوله التطهير واراد بقبول التطهير قبوله بغير الاستحالة والانقلاب يلزمه القول بجواز البيع وهم جماعة منهم صاحب المبسوط والغنية والتذكرة ونهاية الاحكام وغيرهم وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وكذا قال في الجواهر واما العصير العنبي اذا نشا وغلا من قبل نفسه حتى صار خمرا فحكمه حكمه واذا غلا بالنار ولم يذهب ثلثاه وقلنا بنجاسته فيمكن القول بجواز بيعه لقبوله التطهير بالنقص الذي ليس باستحالة فلا يندرج في عنوان البحث انتهى وكذا كل من يقول بجواز بيع كل ما كان له منفعة محللة وان كان نجسا ما لم يرد فيه نص مثل الفاضل الكاشاني والمحقق الخراساني والشيخ الكبير الشيخ جعفر في شرح القواعد والمولى الاردبيلي والشيخ في شرح القواعد حيث قال ويجوز الانتفاع بالاعيان النجسة والمتنجسة في غير ما ورد النص بمنعه انتهى **واما** من قال بان الاصل والقاعدة يقتضيان عدم جواز بيع الاعيان النجسة ولو كان لها نفع محلل وشرط في المبيع شرطين احدهما كونه طاهرا وثانيهما كونه ذا منفعة فلازم قوله حرمة البيع لانا نطهر جواز البيع بالشرطين فبانتفاء احدهما ينتفي جواز البيع ولذا قلنا بعدم جواز بيع الخمر لمن يريد ان يجعله خلا لان ما ذكرنا من الادلة على عدم جواز بيع الاعيان النجسة لا يفرق بين ما يصير طاهرا بعد البيع ام لا فعلى هذا فلا يجمع ما ذكره المصنف من قوله والاقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلا ولم يذهب ثلثاه وان كان نجسا لعموم البيع والتجارة الصادقة عليها بناء على انه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته انتهى **ووجه** الفساد انه على القول بالنجاسة لا ينفع كونه ذا منفعة محللة في تجويز البيع اذ من عمومات التجارة والبيع انها مخصصة بما ذكرنا من الاجماع والاخبار الدالين على حرمة بيع النجس واعتبار الطهارة في المبيع فعلى القائل ان يذكر دليلا يخصص عموم ادلة حرمة بيع النجس ولذا صرح جماعة بعدم جواز بيع الماء النجس وان كان قابلا للطهارة بغير الانقلاب والاستحالة منهم الشيخ في المبسوط بل جزم به بعض محققي المتاخرين فمنع من التكسب بكل مائع نجس وان قبل التطهير استنادا الى ما ورد في بعض الاخبار من تعليل المنع في الخمر والانبذة بالنجاسة ولكن الحق مع ذلك كله حرمة البيع لا لانه نجس لان النجس اذا كان قابلا للطهارة بغير الانقلاب لم يمنع بيعه ويجري ما ذكرنا من الاجماع والاخبار الدالة على اعتبار الطهارة في المبيع هنا **اما** الاجماع فلما ذكرنا من تصريح جمع كثير بالتقييد بعدم قبول الطهارة وليس الاجماع على ما نعتبر النجاسة مطلقا فتامل في كلام العلامة الذي ادعى الاجماع على فساد بيع النجس فانه قيده بعدم قبول الطهارة حيث قال يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية فلا تضر النجاسة العارضية مع قبول التطهير ولو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح اجماعا انتهى **واما** الاخبار فكلها صريحة في نجس العين فما لم يكن قابلا للطهارة فهو مشمول لاطلاق الاخبار على حرمة بيعه بالخصوص فمنها ما دل على جواز بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمرا بانه انما باعه حلالا في الزمان الذي يحل شربه واكله مثل ما عن ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله ع اسأله عن رجل له كرم ايبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرا او سكرا فقال انما باعه حلالا في الابان الذي يحل شربه واكله فلا باس ببيعه الى ان يبقى على ان بيعه حرام غير جائز **وكذا** الاخبار الاخر الواردة في ثمن العصير وبيعه وهي كثيرة **منها** ما عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه ليطبخه او يجعله خمرا قال اذا بعته قبل ان يكون خمرا وهو حلال فلا باس **ومنها** ما عن محمد الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراما فقال لا باس به تبيعه حلالا ليجعله حراما فابعده الله واسحقه **ومنها** ما عن حنان عن ابي كهمس قال سال رجل ابا عبد الله ع عن العصير فقال لي كرم وانا اعصره كل سنة واجعله في الدنان وابيعه قبل ان يغلي قال لا باس وان غلا فلا يحل بيعه **ومنها** ما في مرسل ابن الهيثم اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه فانها تدل منطوقا ومفهوما على حرمة بيع العصير حتى على القول بطهارته بعد الغليان وكذا قال في المستند بعد القول بحرمة بيع الجامد من المسكر وكذا العصير العنبي بعد الغليان

والعصير يقبل الطهارة بالنقص فلا يمنع نجاسته عن البيع م

وان قلنا

وان قلنا بطهارته لرواية ابي كهمس انتهى وقال في كشف الظلام بعد القول بعدم جواز بيعه بسبب العمومات الناهية عن التكسب بالاعيان النجسة مضافا الى خبر ابي كهمس وخبر ابي بصير انتهى وكذا استدل على عدم جواز البيع بهذه الروايات السيد في مفتاح الكرامة حيث قال والظاهر ايضا عدم جواز بيعه لانه خمر كما صرح به جماعة او كالخمر اذا اعد للتخليل كما نص عليه المحقق الثاني وهو الظاهر من عبارة النهاية عند قوله ويكره الاسلاف فيه ويظهر منها ومن اطعمة السرائر وغيرها في مواضع تظهر لمن تفطن وهو الذي تقتضيه قواعد الباب ثم حديث تحف العقول في حديث فقه الرضا ودعائم الاسلام وما ادى مؤداها مما ذكرنا من العمومات او هي مراد المصنف ره حيث نقل الاستدلال بها عن مفتاح الكرامة بقوله ان الظاهر المنع للعمومات المتقدمة الخ ثم رده بقوله وفي الجميع نظر اما في انه مما فلما تقدم واما الادلة الخاصة فهي مسوقة للنهي عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس في الخل من غير اعتبار اعلام للمكلف وفي الحقيقة هذا النهي كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع اعلام المشتري نظير بيع الماء النجس انتهى واشار بقوله لما تقدم الى ما ذكره من ان الظاهر منها العنوانات النجسة والمحرمة بقول مطلق لا ما يعرضه انه في حال دون حال لكن ما ذكره في جوابه وان كان ظاهرا من الروايات الا انه ليس بحيث يوجب صرف اللفظ عن عمومه واما ما ذكره من الحمل في الاخبار الخاصة فليس على ما ينبغي لانه حمل على ما لا شاهد له بل الشاهد على خلافه لانه قال بعد ذلك وهو غير نبيع تمرنا ممن يعلم انه يصنعه خمرا فانه دال على ان نفس البيع قبل الغليان صحيح وبعده فاسد مع ان خبر ابن اذينة المذكور فيه انه انما باع حلالا في الابان الذي يحل شربه او اكله فلا باس ببيعه كالصريح في عدم جواز البيع حيث افاد قانونا كليا وهو ان بيع الشيء في وقت حليته صحيح وفي وقت حرمته حرام فمقتضى ذلك القانون انه ان باع العصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه كان بيعه حراما لانه باعه في الابان الذي يحرم شربه **وبالجملة** الحمل المذكور في هذا الخبر وفي غيره من الاخبار المسؤول فيها عن بيع عصير العنب حراما وحلالا لا يصح مثل خبر محمد الحلبي الذي تقدم ذكره بل وفي خبر اخر يسئل عن بيعه من اليهود والنصارى والمسلمين ولم يفصل الامام بين بيعه من المسلمين او اليهود والنصارى فان الحمل المذكور غير مناسب اليهود وترك التفصيل لانهم يحسبون ليس بنجاسة العصير مضرا لهم بخلاف المسلمين وهو ما في اطعمة الوسائل عن محمد بن اسمعيل قال سئل الرضا ع رجل وانا اسمع عن العصير يبيعه من المجوس واليهود والنصارى والمسلمين قبل ان يختمر ويقبض ثمنه او ينسيه قال لا باس اذا بعته حلالا فالملخص من جميع ما ذكرنا ان ما اجاب به المصنف عن دليل المنع غير وجيه والحق حرمة بيع العصير بعد الغليان سواء قلنا بطهارته ام لا **قوله ره** عليه غرامة الثلثين واجرة العمل فيه حتى يذهب الثلثان كما صرح به في التذكرة معللا لغرامة الاجرة بانه رده معيبا ويحتاج زوال العيب الى خسارة والعيب من فعله الخ **اقول** غرامة الثلثين انما يتم اذا كان الغليان موجبا لنقص المالية اذ المالية ليست امرا [illegible] اعتباريا يختلف بحسب الازمنة والامكنة فان حصل بسبب التنقيص في العين تنقيص في القيمة السوقية فعليه الغرامة والا فلا لعدم الدليل على وجوبها بمجرد التنقيص في العين بل قد يزيد المالية بسبب التنقيص مثل الحنطة لوضوح ان الغرامة تكون بسبب نقص المالية ونقص العين بلا مالية لا غرامة لها شرعا ولا ضمان والمفروض ان العصير بسبب الغليان لا ينقص الا عينه لا ماليته بل تزيد القيمة فلا معنى للغرامة وتعلق غرض المالك بالتخليل دون جعله دبسا لا يصير سببا للغرامة وهذه المسألة من المشكلات ذكرنا تفصيله في خيار العيب وملخص ما اشرنا اليه هنا ولذا قال في التذكرة بعد الحكم بضمان ما نقص من الزيت لو غصب فاغلاه ما هذه عبارته لو غصب عصيرا فاغلاه فنقصت عينه دون قيمته مثل ان كان صاعا قيمته اربعة دراهم فلما اغلاه عاد الى صاع قيمته اربعة دراهم قال الشيخ ره لا يضمن الغاصب الناقص من العين هنا لانه مجرد ما ثبته رطوبة لا قيمة لها وللشافعية وجهان احدهما انه يضمن النقص من العين كالزيت لانه مضمون بالمثل والثاني انه لا يغرم شيئا لانه اذا اغلاه نقصت المائية التي فيه وصار دبسا ولهذا يغلظ ويزيد حلاوة فالذي نقص منه لا قيمة له بخلاف الزيت فانه لا مائية فيه فالذاهب للزيت له قيمة بخلاف العصير فان حلاوته باقية والذاهب منه ليس الا المائية والرطوبة التي لا قيمة لها والوجه عندي انه لا فرق في الضمان بين الزيت والعصير لان الذاهب في الزيت ايضا الرطوبة المائية الا ان مائيته اقل انتهى **والحاصل** ان ما ذكره المصنف من غرامة الثلثين لا يتم مطلقا وعلى تقدير التسليم لا ينفع في اتمام مرامه اذ كل ما هو قابل للانتفاع به ليس مجوزا للبيع نعم هو كذلك ما لم يدل على المنع منه دليل وفيما ذكرنا من الاخبار كفاية على المنع وان كان المذكور في بعضها السؤال عن الخمر اذ يكون قرينة على ان المراد بالحرمة حرمة الخمر الا ان في الباقي كفاية مع ان العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال كما ذكرنا **وقد** يستدل للمنع كما في مفتاح الكرامة وكاشف الظلام وغيره

وعلى من اغلاه غرامة الثلثين

باطلاق

بإطلاق اسم الخمر عليه في بعض الاخبار ومثل ما عن التهذيب سألت أبا عبد الله ع عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على
الثلث وأنا أعلم أنه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه وغيره من الاخبار فيكون مثل قوله الطواف بالبيت صلاة فيكون مشاركا
في جميع الامور ومنها النجاسة وحرمة البيع او النجاسة وحدها فيترتب عليه حرمة البيع لكن الاستدلال لا يتم الا بتسليم مقدمتين مسلمة
وهي كون حرمة البيع والنجاسة من الاوصاف الظاهرة للخمر لكنه ممنوع بل حرمة الشرب هي الوصف الظاهر المقصود من التشبيه بل حرمة البيع ايضا
في الخمر محل تأمل لبعض الاصحاب ولورود ما ذكرنا على الاستدلال بهذه الاخبار تركنا الاستدلال بها والله العالم **قوله** الرابعة يجوز
المعاوضة على الدهن المتنجس على المعروف من مذهب الاصحاب وجعل هذا من المستثنى عن بيع الاعيان النجسة مبني على المنع من الانتفاع بالنجس
الا ما خرج بالدليل الخ **اقول** تقييد الدهن بالمتنجس احتراز عن النجس فإنه لا يجوز المعاوضة عليه كما تقدم والنسبة الى المعروف لاحتمال وجود
المخالف والا فلم أر من صرح بالخلاف **ثم** ان جماعة من الاصحاب عبروا عن حكم هذه المسألة بلفظ الاستثناء قال في المنتهى واما ما استثناه
المصنف من بيع الدهن المتنجس لفائدة الاستصباح به تحت السماء فهو مما لا خلاف فيه نصا وفتوى لاستفاضة نقل الاجماع على استثنائه انتهى
وقال في المستند ويستثنى من ذلك الدهن بجميع اصنافه فيجوز للاستصباح به بعد ذلك للاجماع انتهى وكذا غيرهما وهو مبني على ما ذهبنا
اليه من حرمة المعاوضة على النجس والمتنجس وان كان له نفع محلل والا فلا معنى للاستثناء حتى يقال انه منقطع نقول المصنف والا كان الاستثناء
منقطعا من جهة ان المستثنى منه ما ليس له منفعة محللة الخ لا يصح الا بجعل عنوان المستثنى منه امرا غير معنون عند الاصحاب والعجب من المصنف
القائل بجواز بيع كل متنجس يكون له نفع محلل كيف يجعل جواز بيع الدهن استثناء فإنه لا معنى للاستثناء لا متصلا ولا منقطعا وكيف كان
فجواز بيع الدهن المتنجس مما لا خلاف فيه في الجملة وقد عرفت دعوى الاجماع من المنتهى والمستند وادعى في الغنية وايضاح النافع الاجماع على
جواز بيعه للاستصباح به تحت السماء وقال في ايضاح الفرقة وكذا ادعى الاجماع في المنتهى والجواهر **و**يدل عليه من الاخبار ما عن معوية
بن وهب عن ابي عبد الله ع قال قلت جرذ مات في زيت او سمن او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به **و**
ما عن زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه فان كان جامدا فالقها وما يليها وان كان ذائبا فلا تأكله واستصبح به والزيت
مثل ذلك **و**ما عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الفارة تقع في السمن او في الزيت فتموت فيه فقال ان كان جامدا فتطرحها وما حولها
ويؤكل ما بقي وان كان ذائبا فاسرج به واعلمهم اذا بعته **و**ما عن معوية بن وهب وغيره عن ابي عبد الله ع في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك
فقال بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به **و**ما عن اسمعيل بن عبد الخالق عن ابي عبد الله ع قال سأله سعيد الاعرج السمان وانا حاضر عن الزيت والسمن
والعسل تقع فيه الفارة فتموت كيف يصنع به قال اما الزيت فلا تبعه الا لمن تبين له فيبتاع للسراج واما الاكل فلا واما السمن فان كان ذائبا
فهو كذلك وان كان جامدا والفارة في اعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها ثم لا بأس به والعسل كذلك ان كان جامدا ثم وقع الخلاف بعد الاجماع
على الجواز في الجملة في مقامات **الاول** في الفرق بين الادهان وعدمه ظاهر اطلاق كلامهم واطلاق الاجماعات والاخبار عدم الفرق بل صرح جماعة
منهم صاحب المستند حيث قال ويستثنى من ذلك الدهن بجميع اصنافه انتهى والجواهر حيث ذكر الادهان بلفظ الجمع وكذا في الكفاية قال والمعروف
ان المائعات التي لا تقبل التطهير لا يجوز بيعها سوى الادهان لفائدة الاستصباح وقال في كشف الظلام انه استثنى الاصحاب من المائعات الادهان
وقال في الرياض عدا الدهن بجميع اصنافه انتهى الى غير ذلك من عبارات اصحاب الكتب الظاهرة او الصريحة في عدم الفرق لكن في المبسوط ما ظاهره
قصر الجواز على خصوص الزيت قال يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء ولا يجوز الا كذلك الا ان يحمل كلامه على التمثيل ولذا قال
السيد في المصابيح بعد نقل كلامه واقول بان هذا الكلام يخالف المشهور بين الاصحاب في مواضع الى ان قال الثاني تخصيصه الزيت النجس بجواز
البيع من بين الادهان كما يستفاد من الجمع بين كلاميه والمعروف بين الاصحاب جواز بيع الادهان مطلقا والاخبار صريحة في جواز بيع السمن ويمكن
توجيه حمل كلامه الاخير على قصد التمثيل بالزيت دون التخصيص به انتهى ويشهد على ذلك كلامه في باب الاطعمة حيث قال واما ان كان مائعا
فالكلام في السمن والزيت والشيرج والبزر وهذه الادهان كلها اذا وقع فيه الفارة وماتت فيه نجس كله ويجوز عندنا وعند جماعة الاصحاب الاستصباح
في السراج ولا يؤكل ولا ينتفع به في غير الاستصباح الى ان قال وجملة الاعيان النجسة على ضربين نجس العين وهو الكلب والخنزير وما تولد
منهما او من احدهما وما في معناهما والثاني ما استحال نجسا كالخمر والبول والعذرة وجلد الميتة فكل هذا نجس العين لا ينتفع به ولا يجوز

في الفرق بين الادهان ... وعدمه

بحال الثالث ما ينجس بالمجاورة وينتفع بمقاصده ويمكن غسله وهو الثوب فهذا يجوز بيعه والبزر مثله الرابع ما اختلف في امكان
غسله وهو الزيت والشيرج فمن قال لا يجوز غسله لم يجز بيعه ومن قال يجوز غسله فالبيع على وجهين عندنا وان لم يجز غسله فيجوز الانتفاع به
بالاستصباح فينبغي ان نقول انه يجوز بيعه بهذا الشرط انتهى **و**كيف كان فظاهر جماعة وصريح آخرين عدم الفرق بين الادهان **قال** في مفتاح الكرامة
وليعلم ان ظاهر الاصحاب كما هو صريح جماعة كالشهيد الثاني وغيره ثبوت الحكم للدهن مطلقا سمنا كان او زيتا او غيرهما كالشيرج ودهن الفار والبطم
ونحو ذلك وان لم يكن في الاخبار تعرض لغير الاولين قال في المصباح المنير الدهن بالضم ما يدهن به من زيت وغيره وقد صرح في السرائر بدهن
الشيرج والبزر وقد يستفاد من الاخبار الارشاد الى الاستصباح والاسراج فيكون المناط صلاحيته للاستصباح وفي بعض الاخبار المذكورة في
الخلاف الودك وهي غامة وهو دسم اللحم يعني شحمه ولعله يشمل الشمع والشحم بالاولوية ولا سيما في الشمع اذ النفع الغالب المقصود منه الاستصباح بل في كونه
اظهر منافعه بلاغ فانه لما جاز بيع السمن والزيت المتنجسين مع تحريم النفع الغالب المقصود منهما وهو الاكل الذي على حليته يدور جواز البيع فبالاولى ان
يجوز فيهما مضافا الى عدم التلويث للثوب واليد فيهما كالزيت والسمن انتهى **و**قال في كشف الظلام ان ظاهر الاطلاقات بل صريح جماعة منهم الشافي
وغيره عموم الحكم للدهن مطلقا سمنا كان او زيتا او شيرجا او غير ذلك من جميع ما هو قابل للاسراج ولا يضر عدم التعرض في الاخبار لغير الاولين
لبعد منهم ارادة المثال ومن هنا صرح الحلي بدهن الشيرج والبزر ودهن البزر وليس ببعيد من جهة ذكر الاستصباح والاسراج فيكون ارشادا الى
الصلاحية لذلك وفي بعض اخبار هذا القول الودك وهو دسم اللحم يعني شحمه انتهى **اذا** عرفت ظاهر الكلمات **فنقول** ان التحقيق في المقام
ان الادهان النجسة اما ان نقول بقبولها للطهارة بان تمزج مع الماء الحار العاصم حتى الامتزاج يطهر بذلك وبعد صيرورة الماء باردا يؤخذ
الدهن منه كما قال به العلامة ره او لا بناء على ان المائعات اذا تنجس جزء منها تتعدى النجاسة الى جميع اجزائها بحكم الشارع بخلاف الطهارة فان طهارة
جزء من النجس بملاقاة الكر او الجاري لا يصير سببا لطهارة الباقي اذ يشترط في الطهارة وصول الماء الى كل جزء جزء من اجزاء النجس ومعلوم ان
الدهن بسبب دسومته يبعد الماء من نفسه فلا ينفذ الماء في جميع اجزائه حتى يصير طاهرا ولذا كان المشهور بين العلماء عدم قبوله الطهارة قال في الخلاف
لا يحل بيع المائع النجس بنجاسة عارضة مانعة من جواز الانتفاع به على المشهور بين الاصحاب عدا الدهن للاستصباح لورود الاخبار به وهو مبني
على عدم قبول تلك المائعات للتطهير كما هو الاشهر الاظهر انتهى وقال في اطعمة الجواهر ولا اشكال في حرمة تناول النجس مائعا او عرضا ولا طريق الى
تطهير ما عدا الماء منه في ظاهر الاصحاب كما اعترف به في كشف اللثام بل عن السرائر الاجماع عليه لكن قال في ضعف ما يحكى عن العلامة من القول
بطهارته مطلقا او الدهن يتخلل الماء الكثير في اجزائه بحيث يعلم وصوله الاجزاء بل اطلاق النصوص دال على بطلانه ولكن في كشف اللثام هنا
ولا يبعد عندي الفرق بين الادهان وغيرها فيحكم بطهر الادهان دون غيرها وان رأى الاكثر ان طهر الاولى ابعد وذلك لانها لدسومتها تبعد
تفرقها في الماء وتطفو عليه بخلاف سائر المائعات انتهى فان قلنا بعدم قبولها للطهارة فلا يجوز بيع شيء منها الا الدهن للاخبار الخاصة بناء على
المشهور من عدم جواز بيع النجس اما بناء على قول الخراساني والكاشاني من القول بجواز بيع النجس اذا كان له نفع محلل الا ما ورد النص بعدمه فلا كلام
في جواز بيعه ويكون حكم هذه الاخبار على طبق القاعدة لا مخصصا لحكم عام مخالف لها فيجوز جميع التصرفات الاخر غير الاستصباح اذا لم يتوقف
على الطهارة مثل جعله صابونا وغيره ومال اليه المصنف هنا حيث قال وقد تقدم ان المنع عن بيع النجس فضلا عن المتنجس ليس الا من حيث حرمة
المنفعة المحللة المقصودة فاذا فرض حلها فلا مانع من البيع انتهى والحق هو الاول لما ذكرنا من الاجماع والادلة على عدم جواز بيع النجس وكونه ذا منفعة
محللة لا يثمر بعد الاجماع والاخبار ويحتاج صحة البيع في غير ما كان قابلا للطهارة الى النص ولذا قال في المسالك بعد القول بعدم قبول المائعات
النجسة الطهارة واما الادهان النجسة بنجاسة عارضة كالزيت يقع فيه الفارة فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها وانما خرج هذا الفرد بالنص والا فكان
ينبغي مساواتها لغيرها من المائعات النجسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه انتهى وقال الشيخ في المبسوط وان كان مائعا فلا يخلو من احد الامرين اما
ان يكون مما لا يطهر بالغسل او يكون مما يطهر بالغسل فان كان مما لا يطهر بالغسل مثل السمن فلا يجوز بيعه وان كان مما يطهر بالغسل مثل الماء
فانه وان كان نجسا فانه اذا امتزج بالماء المطهر فانه يطهر وقيل ان الزيت النجس يمكن غسله والاولى انه لا يجوز تطهيره لانه لا دليل عليه
فما هذا حكمه يجوز بيعه اذا طهر ثم قال يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء انتهى وقال في الرياض ويحرم التكسب بالاعيان النجسة — بالمايعات م
بالذات او بالعارض مع قبولها التطهير مطلقا ولو حصل لها نفع واعلم بالنجاسة اجماعا كما في الغنية والمنتهى والمسالك وغيرها وهو الحجة نصا

الى العمومات المتقدمة المانعة عن بيع النجس المسرة عن تحريم ثمن ما حرم اصله هذا الدهن بجميع منافعه ويجوز بيعه مع الاعلام انتهى فعلى هذا
فانه يجوز التعدي عن مورد النص وهو السمن والزيت ان قلنا بقبولها للطهارة كما هو المنسوب الى العلامة وغيره جاز بيع جميع الادهان لو لم
يكن بنص لان بيعه على هذا لا يكون الا على خلاف القاعدة لما ذكرنا مرارا من ان الادلة المانعة من بيع النجس من الاجماع والاخبار مختصة بالنجس
بالذات او بالعارض اذا لم يكن قابلا للتطهير ويكون هذه الاخبار تاكيدا للعمومات الدالة على جواز البيع لان العمومات تشمله ولذا قال في الحدائق
بعد القول بعدم جواز بيع المائعات النجسة الا الدهن للاخبار وهو مبني على عدم قبول تلك المائعات للتطهير كما هو الاشهر الاظهر واما على القول بقبولها
الطهارة فانه يجوز بيعها مع الاعلام انتهى وقال في المسالك في كل مايع نجس عدا الادهان لفائدة الاستصباح بها تحت السماء بناء على ان
المائعات النجسة لا تقبل التطهير بالماء فانه اصح القولين ولو قلنا بقبولها الطهارة جاز بيعها انتهى **المقام الثاني** في اشتراط
صحة البيع باشتراط الاستصباح وعدمه وقد اشار اليه المصنف بقوله الا ان الاقوى صحة بيع هذا الدهن مشروطة باشتراط الاستصباح به صريحا او يكفي
قصدهما لذلك او لا يشترط احدهما ظاهر الحلي الاول الخ **وجه** الظهور انه بعد ذكر جواز الاستصباح بالادهان المتنجسة اجمع قال ويجوز بيعه
بهذا الغرض عندنا ومثله قال في المطاعم وقال في مفتاح الكرامة بعد نقله وهذا صريح في الاشتراط وقال في كشف الظلام واما عبارة السرائر
القائلة جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء بهذا الشرط فانه يصح بيعه بهذا القيد لاجماعهم على ذلك فهي وان كانت صريحة في الاشتراط الا
ان معقد الاجماع على الظاهر انما هو جواز البيع بهذا الشرط لا الاشتراط انتهى وقال في المطاعم فلا يجوز الا بشرط الاستصباح به تحت
السماء دون الظلال انتهى وهذه العبارة لا تخلو عن الصراحة بما ذكره المصنف من ظهوره في الاشتراط لا وجه له فيه واما معاقد الاجماعات
فليس فيها اعتبار الاشتراط ويظهر من المبسوط ايضا الاشتراط حيث قال فعندنا وان لم يجز غسله فيجوز الانتفاع به بالاستصباح فينبغي ان
نقول انه يجوز بيعه بهذا الشرط انتهى وهذه العبارة مخالفة لظاهر ما نقله المصنف عنه حيث قال وظاهر المحكي عن الخلاف الثاني يعني القصد
فقط حيث قال جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وقال ابو حنيفة يجوز مطلقا انتهى ونحوه مجردا عن دعوى الاجماع
عبارة المبسوط وزاد انه لا يجوز بيعه الا لذلك وظاهره كفاية القصد انتهى الا ان العبارة الاولى اظهر في الدلالة على الاشتراط من العبارة التي
حكاها المصنف للدلالة على مجرد القصد فيحمل الظاهر على الاظهر او يحمل ما نقلناه عنه على ما ذكره اولا لان ما ذكرنا عنه يكون متاخرا لكن
يمكن دعوى الشهرة على كفاية القصد لان العلامة في التذكرة والقواعد قال جاز بيعه لفائدة الاستصباح كما قيده في تعليق النافع والشرايع والتحرير و
وشرحيه والتحرير واللمعة والمختصر والمسالك وفي مطاعم النافع وبيع نهاية الاحكام جاز بيعه لمن يستصبح وجميع هذه العبارات ظاهرة في كفاية
القصد بل لك تصريح عبارة المسالك حيث قال ويشكل الجواز بناء على تعليله بالاستصباح فان مقتضاه الاعلام بالحال والبيع لتلك
الغاية ومع ذلك كله صرح بعدم الاشتراط وعدم اعتبار القصد جماعة منهم الشيخ الكبير في شرح القواعد حيث قال وكيف كان لا يجوز الاكتساب بشيء
منها الا الدهن النجس فانه يجوز الاكتساب به لفائدة خاصة به وهي الاستصباح به وان لم يقصد عند المعاملة حتى لو قصد غيرها من منفعة نادرة
على تقدير وجودها او خلا عن القصد صح انتهى وقال في الحدائق بعد نقل كلام المتقدم من الشهيد في المسالك وهو قوله ويشكل الخ اقول وتوضيحه
ان الشارع اذا جوز البيع لفائدة الاستصباح خاصة فاذا لم يعلمه يكون قد اشتراه لغير تلك الفائدة وهي المحرمة والبيع للفائدة المحرمة حرام
فيكون باطلا وفيه ما لا يخفى فان الشيء اذا كان له في حد ذاته منافع عديدة منها ما هو محرم ومنها ما هو محلل لا يجب في البيع قصد منفعة من المنافع
المحللة ولا يبطل البيع فان اكثر الناس انما يبتاع الاشياء من المنافع المحرمة انتهى وقال في المنية وهل يعتبر قصد الاسراج به من المتبايعين وتعيين ذلك او يكفي
بوجود فائدة الاسراج حين البيع وان لم يقصدا وقصدا غيرها من المنافع المحللة وجهان مبنيان على ان المفهوم من النص والفتوى ان فائدة الاستصباح
تعليل للاستثناء والجواز او تقييد للمستثنى ولعل الاظهر الاول فلا يكون اعتبارها وقصدها شرطا في صحة البيع فيصح مع قصدها وقصد غيرها
من المنافع المحللة والخلو من القصد انتهى وقال في مفتاح الكرامة بقي الكلام في اشتراط قصد تلك في البيع اذ مقتضى الاصل والاطلاق قوله
في خبر معاوية بن وهب يبيعه ويبينه لمن اشتراه ليستصبح به انما دل على لزوم الاعلام بالنجاسة ولم يدل على اشتراط قصد الاستصباح في البيع بل لو باعه
ممن يقصد المنافع الاخر كان من القسم الثاني من المحظور وستعرف الحال فيه انتهى **و** تحقيق الحق الحقيق بان يختار ويقال هو القول الاخير و
هو عدم اعتبار الاشتراط والقصد لان الادلة خالية من هذا القيد وذكر الاستصباح لبيان وجه الاستثناء من حكم العام وهو حرمة البيع

في النجاسات

في النجاسات والمتنجسات الغير القابلة للطهارة حكمة لا علة فلا يتعدى الى غير مورد النص من المتنجسات كما انه لم يعتبر فيه شيء بل رخص بيع هذا الفرد
المتنجس من بين الافراد بالنص والاجماع بدون اعتبار الاشتراط او القصد لكن يختلف حكم صور المسئلة من حيث العلم والجهل فلا بد من التكلم فيها مجملا
فنقول المتبايعان اما عالمان بالحكم بمعنى حرمة بيع النجس وجواز بيع الدهن لفائدة الاستصباح والنجاسة او جاهلان بالحكم بتمام المعاني المذكورة
او بعضها او احدهما عالم والاخر جاهل فان كان البايع جاهلا بحرمة البيع وبالنجاسة كان البيع صحيحا لان الاحكام المترتبة على الطهارة
والنجاسة والحل والحرمة من جواز الارتكاب ووجوب الاجتناب وجواز التصرف وحرمته انما تترتب على المعلوم لا الطاهر والنجس والحلال النفس
الامري ففي صورة الجهل بالنجاسة يترتب على النجس كل ما يترتب على الطاهر وكذا يترتب على الحرام كل ما يترتب على الحلال ولا وجه للاشكال
في ذلك نعم ان علم الجاهل بعد الشراء فله الخيار لانه عيب في المبيع واما البطلان فلا وان كان جاهلا بجواز البيع للاستصباح فاما ان يكون
المبيع مما يكون الاستصباح من منافعه الظاهرة له مثل الادهان المعدة للاسراج فلا اشكال في صحة البيع ايضا لان مالية الدهن في هذه الصورة
باعتباره ويكون موضوع هذه المعاملة صحيحا في الواقع في نظر الشارع ولا مانع منه وانما يكون بايعه معتقدا للحرمة ولا يترتب عليه حرمة
المعاملة بعد قابليته ذاته للصحة نعم كان متجريا ولا فرق بين ما ذكرنا وبين ما اذا اعتقد البايع حرمة بيع الجلاب وباع مع انه في الواقع جائز
ولا اشكال في صحة الثاني لعدم مانع من الصحة الا الاعتقاد خلافه وهو غير مضر لان قصد القربة والعنوان غير معتبر في صحة المعاملة حتى
يكون اعتقاد الحرمة مضرا او بالجملة ان المبيع كما اذا كان ذا منفعة منحصرة يقع الثمن في مقابلها فكذا اذا كان ذا منافع متعددة وكان احد منها
منافعه الظاهرة والباقي من منافعه النادرة يقع الثمن في مقابل المنفعة الظاهرة فيكون البيع صحيحا جائزا واعتقاد الحرمة لا يوجب بطلان البيع
الغير بعد المعاملة بل لا يوجب الاعانة على الاثم ايضا لكونه مجوزا في الواقع بكون الاستصباح من منافعه النادرة فلا يصح المعاملة لو وقع ما
على المنفعة المحرمة الظاهرة لا على الجائزة النادرة فيكون بمنزلة ما اذا باع شيئا يكون ذا منفعة محرمة منحصرة فكما ان الثمن يكون في هذه
الصورة في مقابل الحرام قطعا كذلك في هذه الصورة ويتفرع عليه كونها اعانة على الاثم لا يقال ما ذكر من انصراف البيع الى المنفعة
الغالبة الظاهرة بين المنافع انما يتم اذا لم تكن تلك المنفعة الظاهرة منهيا في نظر الشارع فان كان كذلك ينصرف الى ما كان حلالا لانه كما ان
باع ما يملك وما لا يملك فانه ينصرف العقد الى القابل للتملك بل الامر كذلك في كل ما فيه صنفان احدهما يقبل تعلق العقد عليه والاخر لا يكون كل
فانه يتعلق العقد بما كان قابلا له فهنا فلا يكون حراما حتى يكون البيع اعانة على الاثم لانا نقول البيع بلا قصد غير صحيح وهو فيما نحن فيه كذلك
وليس مثل ما اذا وقع البيع على ما يملك وما لا يملك لتعلق قصد المتبايعين بهما وعدم قابلية احدهما للملك يوجب تعلق العقد بالقابل وحده و
ما نحن فيه لان الشيء اذا كان له منفعة ظاهرة ينصرف البيع اليها بمعنى انه لا يفهم من المتكلم الا ارادة المنفعة الظاهرة فاذا كان كذلك فليست
النادرة مرادا ومقصودا اصلا حتى يتعلق العقد به ولم يرتب الشارع العقد الواقع على موضوع على موضوع اخر وان كان البايع عالما
بحرمة البيع وجواز بيع الدهن للاستصباح فلا يخلو من ان المبيع اما ان يكون الاسراج من منافعه الظاهرة ام لا وعلى الثاني اما ان يكون مساويا
مع المنفعة الاخرى او يكون الاسراج من منافعه النادرة فعلى جميع التقادير اما ان يبيعه البايع بقصد الاسراج او بقصد غيره او
بقصدهما او لم يقصد احدهما بمعنى عدم التفاته الى المنافع اصلا فهذه اثنا عشرة قسما نبين حكمها اجمالا **فنقول** ان كان الاسراج من منافعه الظاهرة
فلا اشكال في صحة المعاملة سواء قصد هذه المنفعة الظاهرة ام لا يقصد اصلا اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاطلاق ينصرف الى ما كان
ظاهرا فيكون كما قصد كما لا اشكال في بطلانه اذا قصد المنفعة النادرة اذا كانت محرمة لانه اكل للمال بالباطل للنهي عن بيع النجس واما اذا
قصدهما معا فالحق عندي الصحة لقصد المنفعة المحللة ويكفي في ماليته وجود تلك المنفعة المقصودة وقصد المنفعة الاخرى المحرمة غير مضر بالمقصود
المحلل غاية الامر ثبوت الخيار للمشتري ان كان جاهلا كما في تبعض الصفقة **واما** ان كان الاسراج من منافعه المساوية لغيره وكان حراما مثل الاكل
ودق السمسم وغيرهما ففي صورة قصد الاسراج ينبغي القول بالصحة وكذا في صورة قصدهما معا او عدم القصد مطلقا على الاقوى لما ذكرنا من
ان المعتبر في صحة العقد كون المبيع ذا منفعة محللة اذ يكفي في ماليته وجود المنفعة المحللة المقصودة والمفروض حصولها اما في صورة قصدهما فلان
الاسراج مقصود وضم الاخر المحرم لا يصير سببا لفساد هذا القصد الصحيح كما ان قصد بيع مال الغير مع ماله لا يصير سببا لبطلان المعاملة واما
في صورة الاطلاق فلان المفروض تساوي المنافع فيشمل الجميع في حال الاطلاق فيكون مثل قصدها اجمع ولا اشكال ايضا في بطلانه اذا قصد الحرام

وحكم

وجه لما ذكرنا وان كان الاسراج من منافعه النادرة فان قصد فلا اشكال في صحته نظراً الى ترخيص الشارع كما انه لا اشكال في الصحة في صورة قصد غيره وانما الاشكال في صورة قصد غير الاسراج او عدم قصد شيء من المنافع والظاهر بطلانه في الصورتين اما في الاولى فواضح واما في الثانية فلان الاطلاق ينصرف الى ما كان ظاهراً والمفروض انه غير الاستصباح الجائز شرعاً فتأمل وانما حكمنا في صورة الاستصباح وغيره بالصحة مع عدم المنافاة كما في ضم قصد مال الغير بماله او بيع ما يملك مع ما لا يملك على ما هو الحق من كون الصحة على طبق القاعدة لا للنص بيانه انه لما ثبت ان العقود مقتضية لحصول آثار الملكية فان كان المحل قابلاً ولم يكن مانع من الاثر يترتب اثره والا فلا مثل سائر المقتضيات مثلاً ان النار مقتضية للاحراق فان كان المحل قابلاً مثل الخشب والقطن ولم يكن مانع من الاحراق يحصل مقتضاه مثل الرطوبة يحرق وان فقد احدهما مثل ان كان حجراً او كان رطباً فلا يحرق فالعقد كذلك فان كان قابلاً كمحل ولم يكن مانع من الاثر يؤثر والا فلا والمانع اعم من ان يكون شرعياً او عقلياً فاذا كان المحل نجساً فلا يؤثر وان كان نجساً وكان بسبب بعض صفاته جائز التصرف فيكون قابلاً بسبب هذه الصفة دون صفة اخرى فيصير المبيع متعدداً حكماً لا حقيقة ولذا قال المصنف في بيع ما يملك مع ما لا يملك التمسك بالصحة بتجزي الصفقة بل لا مانع من جريان قاعدة الصحة بل اللزوم في العقود وعدم قيام مرابتنا التراضي والتعاقد انما وقع على المجموع الذي لم يمضه الشارع قطعاً فالحكم بالامضاء في البعض مع عدم كونه مقصوداً الا في ضمن المركب يحتاج الى دليل انتهى ويمكن دفعه بان فيما نحن فيه انه لو وقع البيع خارجاً عن جنسها بل يكون مقصوده هو وغيره فاذا لم يصح لاحدهما يكون له الخيار نظير خيار تخلف الوصف فيما اذا باع شيئاً الفلاني بوصفين والمشتري اشترى كذلك في وقت التسليم ظهر فقدان احد الوصفين فانه ليس له الا الخيار كما ان فيما نحن فيه اشترى الدهن المتنجس بملاحظة الوصفين فاذا ظهر عدم امضاء الشارع لهما فهو بمنزلة الفاقد احد الوصفين فيكون له الخيار هذا اذا لم يكن المشتري عالماً والا فلا يستحق من الثمن شيئاً وليس له الخيار لانه بعد علمه بذلك يكون كمن سلطه مجاناً على ماله الا ان يقال انه لم يسلطه مجاناً والعلم بنهي الشارع ليس منافياً لقصد النقل حقيقة فيكون الثمن في مقابل العين باعتبار الصفتين فتأمل **ثم** اعلم انه لا فرق في بطلان العقد في الصور المذكورة التي ذكرناها بين اشتراط المنفعة المحرمة مثل ان يقال بعتك بشرط ان تأكله وبين التباني عليه ليس البطلان بسبب فساد الشرط لانا نقول به حتى على القول بان الشرط الفاسد غير مفسد بل لكون البيع في هذه الصورة منهياً عنه فيكون اكلاً للمال بالباطل واما اذا باع العنب لمن يعلم انه يعمله خمراً ولم يكن البائع قاصداً لذلك فالبيع صحيح لعدم دليل على البطلان مع صدق عموم التجارة ولو قلنا بانه الاعانة على الاثم للبطلان ففي صدقها عرفاً نظر بل منع لان القصد معتبر في صدق الاعانة والمفروض عدمه مع ورود اخبار كثيرة في جواز بيع العنب واجارة الدابة والسفينة لمن يعلم انه يعمل خمراً ويحمل عليها الخمر منها ما ذكرنا من رواية كهمش سئل رجل ابا عبدالله ع الى ان قال هو نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمراً ومنها في صحيحة ابن اذينة قال سألت ابا عبدالله ع عن الرجل يواجر السفينة او دابته لمن يحمل فيها او عليها الخمر والخنازير قال لا بأس ويمكن ان يفصل بين ان يكون البائع والموجر منحصراً فيكون حراماً لانه اعانة عرفاً لوضوح انه لم يمكن ان يصنع الخمر بدون ان يبيعه العنب بل يكون في حال الاحتياج اليه خصوصية ولذا يكون بيع السلاح لاعداء الدين حراماً حال الحرب لذا قال ع في كانت الحرب بيننا فلا تحملوا اليهم سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك وسيجيء بيانه مفصلاً ان شاء الله **واما** ما ذكره بعد قوله وكل بيع قصد منه منفعة محرمة يجب فساده كل الثمن او بعضه بازاء المنفعة المحرمة كان باطلاً انتهى من قوله كما يومي اليه ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغنية وبيعها انتهى فلم ار ما كان مشيراً اليه الا اطلاق ما ورد من ان ثمن المغنية سحت وهو كثير منها ما عن ابرهيم بن ابي البلاد قال قلت لابي الحسن ع جعلت فداك ان رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن اربعة عشر الف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال لا حاجة لي فيها ان ثمن الكلب والمغنية سحت مع ان العموم الاطلاقي حجة فيما يشمله من الافراد فيكون الا عليه لان العموم الاطلاقي قد لا يشمل فرداً وبعض افراده فمثل الدهن المتنجس ليس من افراده مورداً اطلاق ثمن المغنية نعم عدم المنع وهي الحرمة مقيدة فبالنظر اليه قال يومي الى الحكم انتهى **واما** المقام الثالث فهو وجوب اخبار المشتري وعدمه وفي كون وجوبه شرطاً ام لا وقد اشار اليه المصنف **بقوله** الثالث ان ظاهر بعض الاخبار وجوب الاعلام فهل يجب مطلقاً ام لا وهل وجوبه نفسياً وشرطي وجهي اعتبار اشتراطه في صحة البيع الذي لا يبعد ان يقال انه لا اشكال في وجوب الاعلام ان قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد او تواطئهما عليه من الخارج ليتوقف القصد على العلم بالنجاسة واما اذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد فالظاهر وجوب

في عدم الفرق بين اشتراط المنفعة في العقد وعدمه

الاعلام وجوباً نفسياً قبل العقد او بعده لبعض الاخبار المتقدمة الخ **اقول** اشار بالاطلاق الى ما يقابل التفصيل المشار اليه بقوله الذي ينبغي ان يقال الخ ومحصل الكلام ان في بعض الاخبار الامر بالاعلام عند البيع كخبر ابي بصير وغيره وان كان انما سرج به وانهم انما يعصر وخبر معوية بن وهب في ينفقه فقال ع بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح وخبر اسمعيل بن عبدالخالق وغيره واما الزيت فلا تبعه الا لمن تبين له فيبتاع للسراج وظاهره وجوب الاعلام بنجاسة الدهن المتنجس الذي يباع وقد اختلف في اعتباره فذهب جمع الى وجوب الاعلام وجوباً نفسياً قبل العقد او بعده نظراً الى ظاهر الامر فيصح بدون الاعلام الا انه فعل حراماً صرح به العلامة في قواعد القواعد في الشرايع انه اذا باع الادهان النجسة لفائدة الاستصباح تحت السماء يجب اعلام المشتري بنجاستها ووافقه على ذلك صاحب مفتاح النافع وقال في النفع تبعاً للشهيد في حواشيه اذا باع بدون اعلام صح البيع وفعل حراماً وقال في الجواهر ان الظاهر وجوب اعلام المعطى للانتفاع ولو على وجه الاكتساب انتهى وقال في المستند هل يجب في بيعه الاعلام بالنجاسة ام لا المصرح به في كلامهم هو الاول وهو كذلك للموثقة والصحيحة المتقدمتين ثم لو ترك هل يقع البيع صحيحاً ام فاسداً الظاهر هو الاول لعدم دليل على فساده انتهى **وقال** في كشف الظلام بعد نقل الاقوال وعدم الاشتراط فيبقى علينا تحقيق حال الحرمة بدون الاخبار وهو مما لا اشكال فيه لان النجاسة عيب خفي فاخفاؤها اغراء بالجهل انتهى **وقال** في المنية بعد ذكر عدم لزوم قصد الاسراج من المتبايعين ولذا كان الاظهر عند محققي المتأخرين ان الاعلام بالنجاسة ليس شرطاً في صحة البيع وان وجب فالمحذور الوقوع في الاكل والشرب وغيرهما انتهى **وقال** الشيخ الكبير في شرح القواعد بل الاعلام شرطاً في صحة النقل وان اوجب الخيار مع الجهل انتهى **وذهب** آخرون الى وجوب الاعلام شرطاً في الصحة يظهر ذلك من الدروس وشرح الارشاد للفخر والتنقيح والكفاية والارشاد ومجمع البرهان حيث قال لا يجوز بشرط اعلام المشتري بل هو صريح السرائر والخلاف وفهم المحقق الثاني منه تعليل الاصحاب الاستصباح ان يبيعه مشروط به حيث قال بعد القول بانه قبل صح البيع ومن حرام او يشكل الجواز بناء على تعليلهم بالاستصباح فان مقتضاه الاعلام بالحال والبيع لتلك الغاية انتهى وكذا ظاهر الرياض حيث قال يجوز بيعه مع الاعلام انتهى ويظهر من صاحب الحدائق الميل الى عدم الوجوب اساساً لا شرطاً ولا نفسياً متمسكاً بان الطهارة والنجاسة والحل والحرمة ليست من الاحكام النفس الامرية وانما هي بالنظر الى علم المكلف فالنجس ليس الا ما علم المكلف نجاسته لا ما كان نجساً في الواقع وهذا الدهن وان كان نجساً باعتبار علم البايع الا انه بالنظر الى المشتري الغير العالم طاهر انتهى ثم قال الاخبار كثيرة في كراهة الاخبار بالنجاسة وجواز اعادة الثوب للصلوة مع كونه نجساً كما في موثقة ابن بكير وقال بعد ذلك كله والجمع بين الاخبار في هذا المقام لا يخلو عن اشكال **وفصل** بعض بين ان يكون المشتري مسلماً او كافراً فلا يجوز البيع بدون الاعلام في الاول ويجوز في الثاني صرح به كاشف اللثام وفرق الشهيد في حواشيه بين ما يكون للكافر محترم المال وعدمه حتى يحل الذي ومال اليه كشف الظلام حيث قال بعد نقل هذا عن كاشف اللثام والاجود تقييده بما اذا كان محترم المال حتى يخرج الذمي ويخرج الحربي كما صنع كذلك الشهيد في حواشيه انتهى **وفصل** آخرون بين ما اذا قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد او تواطئهما عليه من الخارج ليتوقف القصد على العلم بالنجاسة وبين ما اذا لم نقل باعتبار الاستصباح في العقد فيكون الوجوب شرطياً على الاول ونفسياً على الثاني وربما يتوهم ذلك من ظاهر المسالك حيث قال بعد نقل القول بالصحة لو لم يبين ويشكل الجواز بناء على تعليله بالاستصباح فان مقتضاه الاعلام بالحال والبيع لتلك الغاية انتهى وذلك لان مفاده عدم الاشكال في الصحة بناء على عدم التعليل يعني جعل التنبيه باعثاً بياناً للفائدة فيصير ظاهراً في التفصيل المزبور لكن الاقوى في النظر ان يكون مراد الشهيد بيان ان التعليل في الاخبار بالاستصباح يلازم الشرطية مطلقاً لا التفصيل ولذا حمله السيد في المفتاح على الشرطية وهذا توهم سنرده وسنذكره ان شاء الله تعالى ثم ذكر بعض المنية حيث قال ولو كان قصد المتبايعين للفائدة المذكورة شرطاً لم يصح البيع بدون الاعلام لتوقف قصد المشتري عليه الا ان يكتفي بقصد البائع خاصة انتهى ويمكن ان يستفاد الميل اليه من المصنف حيث قال وينبغي ان يقال الخ لكن الاقوى من هذه الاقوال وجوب الاعلام وجوباً نفسياً وذلك لان المستفاد من ظاهر جملة من النصوص وجوب الاعلام بنجاسة الدهن المتنجس الذي يباع وصرح بالوجوب جماعة كما ذكرنا بل وجوبه في الجملة مما لا خلاف فيه الا ما ذكرنا من الحدائق وهو غير صريح في قوله ولذا قال والجمع بين الاخبار في هذا المقام لا يخلو عن اشكال ولم يجمع بينهما والمراد من الاخبار التي استشكل في الجمع بينها اخبار كراهة الاخبار بالنجاسة وما دل على الامر بالاعلام مع امكان الجمع بينهما بوجهين احدهما حمل العام على الخاص بالنسبة الى مادة

نقل اقوال العلماء في المسألة

على كراهة الاخبار بحيث يشمل جميع النجاسات وما كان مختصا ببعض النجاسات مثل ما ورد من عدم وجوب الاعلام في الثوب النجس انما افاد فلا منافاة بينها لاختلاف الموضوعات وثانيهما حمل اخبار كراهة الاخبار على صورة يرتكب القبيح المتعلق بحقوق الله بغير تسبيب من العالم بدون الاعلام على غيره من حقوق الناس مطلقا او حقوق الله مع تسبيب العالم او غيره لذلك **بيان** هذا الاجمال ان الفعل القبيح الذي يمكن ان يقال فيه بوجوب ارشاد الجاهل او تنبيه الغافل اما انه يكون من حقوق الناس او من قبيل حقوق الله فان كان من الاول كما في اتلاف النفوس المحترمة والتصرف في الفروج والاموال بغير حق فانه يجب اعلام الجاهل وتنبيه الغافل لما علم من تتبع الاخبار من تعلق غرض الشارح بحفظ الامور الثلثة من كل احد فمن يرى من يقتل مؤمنا معتقدا انه كافر واجب القتل يجب عليه اعلامه بل انفاذه من يده اي جهة كان وكذا من وجد من يطأ امرأة يظن انها زوجته او يتصرف في مال الغير يعتقد انه ماله ولم يكن كذلك فانه يجب عليه اعلامه ان علم انه يترك لذلك الفعل بقوله صدقه او لم يصدقه الا فلا وان كان من الثاني لم يجب الاعلام ان لم يكن هو السبب لارتكاب لك القبيح سواء كان قبحا مطلقا كاكل الحرام او الوضوء بالماء النجس او معلقا على العلم كالصلوة في الثوب النجس فمن اكل النجس او صلى في الثوب النجس وهو جاهل لا يجب اعلامه للاصل ودلالة الاخبار عليه واما ان كان هو السبب لارتكابه ذلك كمن قدم الماء النجس لوضوء الغير فانه يجب الاعلام في هذا القسم ايضا لما يستفاد من الشرع من ارادة ترك القبائح والعمد اليها والتسبيب لايقاعها وبذلك يجمع بين الاخبار ويندفع الاشكال الذي توهمه صاحب الحدائق وبما ذكرنا ظهر ان اصل الحكم وهو وجوب الاعلام مما لا اشكال فيه واما الاشكال في ان وجوبه نفسي عملا بظاهر الامر فيصح البيع بدونه وان اثم بتركه او شرطي فيتوقف صحة البيع عليه فلا يصح بدونه والاول اقوى لان اطلاقات البيع غير مقيدة باخبار المشتري والامر بالاعلام ايضا مطلق غير مقيد بكونه لصحة البيع مع ان الوجوب الغيري مما يحتاج انفهامه من اللفظ الى التقييد فيكون الامر بالاعلام لبيان ان لا ياكله لا لتقييد صحة البيع به فمقتضى العمل باصالة الاطلاق في الدليلين عدم اشتراط صحة البيع به واما ما ذكره في المسالك من قوله ويشكل الجواز بناء على تعليله بالاستصباح فان مقتضاه الاعلام بالحال والبيع لتلك الغاية انتهى فمقتضاه الملازمة بين التعليل بالاستصباح واعتبار الاعلام في الصحة بناء على انه اذا لم يكن عالما لم يقع البيع على الاستصباح وهي غير معلومة لا شرعا ولا عرفا بل المعلوم عدمها لوضوح ان اشتراط قصد الاستصباح للمشتري والبائع او احدهما لا يقتضي اشتراط الاعلام بالنجاسة لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولذا قال في مفتاح الكرامة بعد نقل كلام المسالك ويبقى الكلام في الملازمة بين الامرين بان يقال اشتراط قصد الاستصباح للمشتري والبائع او احدهما يقتضي اشتراط الاعلام بالنجاسة وليست ثابتة عقلا كما ان الظاهر عدم ثبوتها عرفا انتهى وقال في كشف الظلام بعد نقل قوله وفيه نظر فانه لا ملازمة بين وجوب قصد البائع ذلك وبين اشتراط الاعلام في صحة البيع لا عقلا ولا عرفا انتهى وبهذا اشار المصنف بقوله وهي في قوله وينبه لمن يشتريه ليستصبح به اشارة الى وجوب الاعلام لئلا ياكله فان الغاية للاعلام ليس هو تحقق الاستصباح اذ لا ترتب بينهما شرعا ولا عقلا ولا عادة بل الفائدة حصر الانتفاع فيه بمعنى عدم الانتفاع به في غيره ففيه اشارة الى وجوب اعلام الجاهل بما يعطى اذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لولا الاعلام فكانه قال اعلمه لان لا يقع في الحرام الواقعي بترك الاعلام انتهى ولا ينافي ما قلنا نسبة الدروس وشرح الارشاد للفخر والتنقيح والكفاية على الجواز بشرط الاعلام فانه لا يفيد اكثر من اشتراطه في نفي الحرمة وهو غير صحة البيع كما لا يخفى ومن هنا نسب المقدس الاردبيلي في الفتاح للسيد قدس يمكن حمل الاشتراط في كلام هؤلاء على الاشتراط في الجواز وعدم الحرمة ولزوم البيع لا في الصحة فتامل وقال في مجمع البرهان ونسبة انعقاد البيع الى ظاهرهم انتهى وبما ذكرنا ظهر بطلان الوجوب الغيري وما ذكره المصنف مرشد الى ذلك نص المحقق في من التفصيل لما ذكرنا من عدم اعتبار قصد الاستصباح واما التفصيل بين المسلم والكافر فغير صحيح لان غاية ما يمكن ان يقال في وجهه امران احدهما كون الاخبار لا تدل على الاشتراط ولا انها لا تنفع في وجوب الاجتناب عنه لانه لا يجتنب اصلا وثانيهما ان هذا استنقاذ لمال الكفار بهذا العنوان وكلاهما غير مرضية اما الاول فلوجوه احدها النقض بالمسلم الذي لا يرى نجاسة ذلك الدهن كمن لا يرى نجاسة الدهن المتنجس بالفار او بالحلال فانه لا يجب الاعلام مع ان احدا لم يفصل ولم يقل بالجواز الاسناد ثانيها ان اطلاق النصوص كاف في وجوب الاخبار ثالثها ان الكفار مكلفون بالفروع فلا يجوز ان يصير الانسان سببا لوقوعهم في الحرام وثالثها ان وجوب الاعلام هنا تعبدي لا وليس من جهة اجتناب المشتري عن النجس وان كانت الحكمة ذلك فلا

يلحق الحكم بتوابعه لا انقول بوجوبه اذا كان المشتري مسلما لا يبالي بالنجاسة ولا يجتنب عنها بالاخبار واما الثاني فان هذا خروج عن الامر المفروض عن محل المباحث والشرط لا ما كان شرطا في الاستنقاذ وليست الادلة شاملة له لاختصاصها بالبيع اذ لو عرفت ذلك كله فقد عرفت وجوب الاعلام من البائع والاجتناب من المشتري اذا كان البائع مالكا لحجية قوله واما اذا لم يكن البائع مالكا سواء كان ولياً او وكيلاً او فضولياً ففي قبول قوله لمن امكن حجية اليد عدم لاختصاص حجية اليد بالمالكية خلاف **قال** في كشف الظلام ثم ان المشتري يطلق القابض من يد ذي اليد اذا اخبره ذو اليد يجب عليه العمل على مقتضى خبره ثقة كان او لا ولياً كان او مالكاً او وكيلاً عن الولي او المالك لان صاحب اليد مصدق فيما يخبر به من طهارة او نجاسة وحلية وحرمة انتهى **وقال** الشيخ الكبير في شرح القواعد يجب العمل بقول المعطي اي المسلط بالاصالة او الولاية او الوكالة على اي نحو كان لان صاحب اليد بانواعها مصدق في النجاسة والطهارة الثابتة بالاصالة او بالازالة بل مما يكتفى بعمل الوكيل بعد علمه فضلا عن الاصيل والاقوى عدم ترتب الاحكام وان ترتب عليه الخيار مع حصول شرائطها لتمام انتهى **وقال** في الجواهر لا يجب العمل بقول غير المالك من جهة عدم كونها ذا يد لكن هناك دليل صالح لوجوب الاجتناب والالتزام بما اخبر به وان كان فضوليا لانه ليس بمالك ولا صاحب يد في الظاهر كما ان الوكيل كذلك هذا اذا قلنا باعتبار حجية قول ذي اليد بسبب الاجماع لانه لا بد من الاخذ بالقول المنصوص كما اذا قلنا باعتباره من باب ما يستفاد من الموارد الكثيرة من ان كل ذي عمل امين في عمله يجوز التعدي من المالك الى الوكيل والولي دون الفضول وهذا لا يخلو من قوة **ثم** ان وقت الاعلام الواجب هل هو قبل العقد او بعده متصلا او منفصلا ولو بعد تصرف المشتري فيه ظاهر الاخبار وجوب الاعلام قبل البيع فلا يجوز التاخير مع انه فضل حرام اخر اذا اقترن المشتري فيما يكون مشروطا بالطهارة لانه سبب معطى مع ان تعدد البيع ليس قولا مقبولا لخروجه عن كونه ذا يد فيكون قوله متعلقا بمال الغير وما يظهر من بعض الاخبار بحسب الظاهر من كفاية الاقتران من دون افادة لزوم كون الاعلام قبل العقد لا ينافي اعتبار القبلية في غيره كخبر قرب الاسناد حيث قال عليه السلام ان الثوب فلا تعده الا تبين لمن اشتراه ان يبيع للسراج فانه يدل على تقدم البيان وتفرع ما يبتاع المشتري للاسراج عليه بل الاعلام قبل البيع بجميع الاخبار فظهر مما ذكرنا وجوب الاعلام بالنجاسة في بيع المتنجس اما لو باع شيئا مما عداه من المتنجسات من ماكول وملبوس او غيرهما مما يباشره المشتري برطوبة فيقع في الحرام الواقعي الذي ذهب اليه العلامة في التذكرة اما هو وجوب الاعلام قال في ذيل المسئلة الاولى من مسائل اشتراط طهارة العوضين في البيع ما هذه عبارته ولو عرض له النجاسة ان قبل التطهير صح بيعه ويجب اعلام المشتري بحاله وان لم يقبله كان كنجس العين انتهى وهو الذي تقتضيه القاعدة لما ذكرنا وذكره المصنف من ان بيع النجس بعينه او عاريته مثلا مع عدم البيان موجب لايقاع الجاهل في الحرام مثل من قدم الى الغير محرما ومعلوم ان اسناد الفعل الى السبب اقوى واما عدم وجوب الاعلام لمن يرى جاهلا يشرب الخمر او ماء نجسا عن جهل ويصلي في الثوب النجس عن جهل فذكرنا انه ليس من الموارد التي يريد الشارع عدم وقوعها مطلقا مثل الاعراض والاموال والنفوس وليس التسبيب من العالم والظاهر من ادلة النهي عن المنكر وجوب الردع عن المعصية فلا يدل على وجوب اعلام الجاهل بكون فعله معصية عند العالم ولذا قال في الجواهر نعم لو اخذه من غير يده او تناوله في يده لم يجب اعلامه للاصل وللنصوص انتهى **وقال** في كشف الظلام نعم من لم يكن بدافع لا يجب عليه الاعلام فلو اخذه من يد غيره او رآه في يده لم يجب اعلامه للاصل والاخبار الناهية عن امثال ذلك بل لو اخذه من يده اخذا او من بيته بدون ان يكون هو الدافع المعطي فلا باس نعم هناك شيء اعلق نظر الشارع بوجوب حفظها على كل احد كالنفس المحترمة والتصرف في الفروج او الاموال بغير حق فمن راى من يقتل مؤمنا يجب عليه الاعلام بل انقاذه من يده باي وجه كان ولو علم ان القاتل معتقد كفر المقتول يجب عليه اخباره بوهمه وكذا من راى من يطأ امرأة محرمة عليه وجب عليه منعه واعلامه انها اجنبية ان كان يعتقد انها زوجته وكذا من رآه يتصرف في مال الغير بالتقرير المذكور واما حقوق الباري تعالى فلكلها لا يجب التنبيه عليها كالحلية والميتة اذا لم يعلم الاكل والوضوء بالماء النجس اذا لم يعلم به الصلوة بالثوب كذلك للاصل والاخبار نعم الاعراء بها غير جائز مع ان الشارع لا يرتضيها في الخارج فكيف يجوز بايقاع الغير فيها وللمحدث البحراني هنا اشكال يرتفع بهذا التحقيق انتهى وذكر الشيخ الكبير مثل ذلك ونقله السيد في مفتاح الكرامة وما ذكره المصنف ايضا راجع الى ما ذكر **ثم** ان ايجاب الاعلام يمكن ان يكون لاحد وجوه خمسة **الاول** انه حكم تعبدي ورد من جانب الشارع في هذا المورد بخصوصه فلا يتعدى عن مورده الى غيره مال اليه الاردبيلي في شرح الارشاد قال في شرح الارشاد ثم ان الظاهر وجوب اعلام المشتري بالنجاسة في الدهن وغيره من بيع المتنجسات التي يجوز بيعها للرواية انتهى وكذا صاحب الحدائق حيث قال

انتهى
وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد ولو اخذه من يد غيره او رآه في يده لم يجب اعلامه

فقد دل صحيحة معوية بن وهب وموثقة ابي بصير وخبر قرب الاسناد على الامر بالاعلام اذا اراد بيعه انتهى ومال اليه المصنف هنا حيث قال الثالثة ان ظاهر بعض الاخبار وجوب الاعلام انتهى **الثاني** ان يكون ذلك من جهة كون النجاسة عيبا خفيا وان كل عيب خفي يجب على البايع بيانه اشار اليه المحقق الاردبيلي بقوله لان النجاسة عيب خفي فيجب اظهاره كما قيل في ساير العيوب ليسقط خيار المشتري والا يكون تدليسا ويكون له الخيار انتهى وقال في مفتاح الكرامة والنجاسة عيب خفي يحرم كتمانه قال في السراير ان كتمان العيوب مع العلم بها حرام ومحظور بغير خلاف انتهى وقال في كشف الظلام ان مقتضى القواعد الاصلية عدم اشتراط اعلام المشتري بنجاسته في صحة البيع وان اوجب الخيار مع الجهل لانه من اعظم العيوب فيدخل تحت ما دل على الخيار مع العيب انتهى وعلى هذا ليس الاعلام مختصا بالمعاوضات كما اشار اليه المصنف **الثالث** انه غش بما يشتبه فيجب تركه ويتعدى الى كل معاوضة لا فرق بينه وبين الغش الا بالحيثية **الرابع** ان الايقاع في النجس الواقعي محرم فيتعدى الى كل ما يندرج في هذا العنوان مما هو من قبيل البيع وغيره كالتبرع والهبة اشار اليه المنيره حيث قال ولذا كان الاظهر عند محققي المتاخرين ان الاعلام بالنجاسة ليس شرطا في صحة البيع وان وجب منعا لمحذور الوقوع في الاكل والشرب وغيرهما مما يتوقف على الطهارة انتهى **الخامس** ان الايقاع في المحرم الواقعي من حيث كونه مشتملا على المفسدة الواقعية محرم فيتعدى الى غير النجس ايضا من المحرمات الواقعية كما يتعدى الى غير المعاوضات ايضا وهذا الوجه مما نبه عليه المصنف بقوله بل الفائدة حصر الانتفاع فيما عدا الانتفاع به في غيره ففيه اشارة الى وجوب اعلام الجاهل بما يعطى اذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لولا الاعلام فكانه قال لعلمه لان لا يقع في الحرام انتهى والاظهر من هذه الوجوه هو التعبد لظاهر الاخبار ومع ان القول بوجوبه لكونه عيبا او غشا يستلزم ان لا يكون الاعلام واجبا في صورة البيع باسقاط جميع الخيارات كالا يجب العيب بعد ذلك وهو خلاف المتبوع لم يقل به احد وكذا يرد عليه ما ذكره المصنف بقوله لكون النجاسة عيبا ليس الا لكونه منكرا واقعيا وقبيحا فان ثبت ذلك حرم الالقاء فيه مع قطع النظر عن مسئلة وجوب اظهار العيب والا لم يكن عيبا انتهى والقول بان جهة وجوبه كونه نجسا او حراما واقعيا يجب بسببه الاعلام لحرمة الايقاع في النجس والحرام الواقعيين يستلزم التفصيل بين من علم ان المشتري لا يستعمله فيما كان مشروطا بالطهارة والحلية وبين من لا يعلم ذلك مع ان احدا لم يفصل **اما** المقام الرابع ففي وجوب كون الاستصباح تحت السماء ام لا المشار اليه بقول المصنف رحمه الله

الثالث المشهور بين الاصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء بل في السراير ان الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف وفي المبسوط انه روى اصحابنا انه يستصبح به تحت السماء دون السقف لكن الاخبار المتقدمة على كثرتها وورودها في مقام البيان ساكتة عن هذا التقييد ولا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسلة الشيخ المنجبرة بالشهرة المحققة والاتفاق المحكي الخ **اقول** اختلفوا بعد الاتفاق على جواز الاستصباح في انه هل يجب ان يكون تحت السماء ام لا بل يجوز ولو تحت السقف المشهور بين الاصحاب اعتبار كونه تحت السماء قال في القواعد الدهن النجس لفايدة الاستصباح به تحت السماء خاصة وكذا في التذكرة وتعليق النافع وفي بيع الشرايع والتحرير والارشاد وشرحه للفخر واللمعة ومطاعم القواعد تحت السماء من دون ذكر خاصة كما في جامع المقاصد وشرح القواعد والجواهر والمنتهى وكشف الظلام وفي مطاعم النافع وبيع نهاية الاحكام يتعين لمن يستصبح به تحت السماء لا تحت الاظلة وقال في السراير وان كان دهنا مثل الشيرج والبزر جاز الاستصباح به تحت السماء دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعلى جواز الاستصباح به تحت الظلال العلامة في المختلف والشيخ في موضع من الخلاف والخراساني في مقواه فخر المحققين في الايضاح وكذا صاحب المسالك في غيره والاردبيلي في شرح الارشاد وصاحب الرياض والمستند والحدائق بل العلامة والظاهر من اطلاق الجواز المحكي عن ابي علي بل السيد فانه رجح جواز الانتفاع مطلقا حيث حكي عنه انه قال يجوز الانتفاع بالدهن النجس في السراج الاستصباح بها تحت السماء خاصة وقيل للاستصباح مطلقا ولو تحت الظلال وقيل بل يحرم الانتفاع به لانه غير مشروط بالطهارة وان كان بغير الاستصباح وهو الاظهر انتهى وصرح الشيخ في المبسوط بكراهة الاستصباح تحت الظلال وكان مستند القول الاول وما يمكن ان يكون مستندا له وجوه **احدها** الاجماع والشهرة المنقولة مستفيضا بل المحققة **وثانيها** الرواية التي ارسلها الشيخ في المبسوط الى اصحابنا واما ما ذكره بعض المتاخرين من ان الشهيد نسب في غاية المراد الى نص الاصحاب الى رواية تم ظهر انه ليس الا النص من الاصحاب على تحريم الاستصباح بالدهن النجس بالعرض تحت الظلال نص عليه المفيد والشيخ

في النهاية والخلاف والقاضي وابن ادريس والمحقق وادعى ابن ادريس الاجماع عليه ولكن الشيخ في المبسوط اختار كراهة الاستصباح به تحت الظلال وابن الجنيد اطلق جواز الاستصباح به لكنه قال لعل ذلك في الروايات المذكورة في التهذيب هنا مطلقة ففي صحيحة معوية بن وهب عن الصادق عليه السلام انه سئل عن زيت مات فيه جرذ قال لا يستصبح به وكذا في صحيحة زرارة وباقي الاحاديث وانكر ابن ادريس قول الشيخ في المبسوط غاية الانكار وقال هو محجوج بقوله في جميع كتبه **وثالثها** انها نجاسة دخانه وصيرورته سببا لتنجيس السقف **ورابعها** ما ورد من حرمة التصرف في النجس خرج ما كان تحت السماء وبقي الباقي تحته لانه المتيقن فلا بد في الاقتصار على موضع اليقين **وخامسها** ان الاستصباح تحت السماء يكون اظهر افراد الاستصباح فينصرف الاطلاق الى الفرد الظاهر **وقد** تمسك لاعتبار القيد المذكور بالشهرة جمع قال في المنتهى اما الوجوب فلا شبهة الا لمن تبين له فيباع للسراج الى غيره لكن الاخبار ليس في شيء منها تقييد الاستصباح بكونه تحت السماء وان قيده به الاكثر انه لا دليل على التقييد سوى الشهرة ودعوى الاجماع من الحلي وابن زهرة ونسبه في المبسوط الى رواية اصحابنا لكن لا مناص عن مراعاة ذلك في البيع والانتفاع اقتصارا على موضع اليقين فيما خالف الاصل انتهى **وقال** في الجواهر بعد القول باطلاق الاخبار الا ان المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا تقييدها وهي شهرة عظيمة كادت تكون اجماعا بل عن ابن ادريس نفي الخلاف عنه تارة ونسبته الى الاصحاب اخرى كالمحكي عن غاية المراد من النسبة الى نصهم بل عن كشف اللثام نسبته الى قطعهم وفي محكي المبسوط انه قال وروى اصحابنا انه يستصبح به تحت السماء دون السقف فيمكن التقييد بالمرسل المزبور بعد انجباره بما سمعت وباصالة عدم جواز الانتفاع بالنجس فضلا عن التكسب به فيقتصر على المتيقن من كونه تحت السماء **و** في كشف الظلام والحق جواز بيعهما بقصد الاستصباح به تحت السماء خاصة وعدم لا بقصد ذلك اما الاول فللاجماعات المنقولة منها ما سمعت ومنها ما حكي في الغنية وايضاح النافع بل الاجماع محصل على ذلك بل لا ريب فيه ولا خلاف من يعتد بخبره الا ما يتقي الى ما رووه انتهى **وقال** الشيخ الكبير في شرح القواعد على ان الاستصباح انما يجوز ويجوز الاكتساب حيث يكون تحت السماء خاصة مكشوفا لها غير محجوب عنها بحاجز مشبكا او لا مرتفعا او لا كثيفا او لا لاصالة المنع المستفاد من الادلة السابقة وفي غيرها استثني الاستصباح تحت السماء خاصة والاقوى ان ما تحت الاشجار ونحوها لا يدخل في الجواز واطلاق الاستصباح في الاخبار بالاجماعين المنقولين في الغنية والسراير والرواية المرسلة في المبسوط المجبرة باسنادها الى الاصحاب وبالشهرة مقيد على ان الشهرة والعمومات مضعفة للعمل بالاطلاقات انتهى **هذا** لكن الاظهر جواز الاستصباح مطلقا لعموم الاخبار وعدم دليل مخصص للعمومات ومقيد للاطلاقات وعدم صلاحية شيء من الوجوه المذكورة لرفع اليد عن عموم الاخبار اما الاجماع فغير محقق مع ما ذكرنا من كثرة المخالف واما الشهرة وان كانت محققة الا انها لا تصلح لان يستند اليها واما الروايات فلان ما ذكره الشيخ من المرسل مما لا يمكن الركون اليه خصوصا مع عدم العمل منه بمضمونه ولذا قال بكراهة الاستصباح تحت الظلال واما ما توهم بعض من ان المرسل منجبر بالاجماع المنقول والشهرة المحققة فبعد الاغماض عما ذكرنا في الاصول من ان حصول الجبر بها لا يكون معتبرا فباطل لان منجبرية الشهرة الحاصلة في الفتوى من دون علمنا باستناد اهل الفتوى الى الخبر الضعيف الذي وافقه الفتوى المشهورة لا يصير سببا للانجبار وضعفه **و** بهذا اشار المصنف بقوله لكن لو سلم الانجبار فغاية الامر الخ واقول لو سلم الجبر فغاية ثبوت خبر مقيد لا يصلح لتقييد المطلق وذلك لما حقق في الاصول من ان كثرة المطلق وقلة المقيد يبطل حكم حمل المطلق على المقيد فلا بد من الاخذ بالمطلق واشاروا الى هذه بقولهم رب مطلق يقدم على المقيد فلا بد من تصرف آخر غير حمل المطلق على المقيد كالحمل على الكراهة كما فعلوا ذلك فيما ورد عن الكاظم عليه السلام في عرق الجنب من الحرام من انه لا يجوز الصلوة معه مع المطلقات الكثيرة الواردة في الطهارة والامر بالغسل من الجنابة من غير امر بغسل الثوب من زمان النبي الى زمانه بناء على دلالة عدم جواز الصلوة على النجاسة واغماضا عما فيه من المناقشة فان هذه مطلقات على كثرتها وتظافرها مما يبعد تطرق التقييد اليها جدا كما مر والى سائر انحاء التصرفات كحمل المقيد على الاستحباب **واما** نجاسة دخانه فمنقوض لا دليل على نجاسة الدخان بل الاجماع قائم على عدم النجاسة واما ما توهم من تصاعد شيء من اجزائه مع الدخان قبل احالة النار لها بسبب السخونة المكتسبة من النار حتى يصل السقف فيتاثر بنجاسته فغير صحيح اولا لعدم جريان العلة المذكورة في الاظلة العالية ثم وثانيا لعدم القطع بالتصاعد في جميع الاوقات ويكفي الشك في الحكم بالجواز ولو سلم علمنا بالتصاعد الا ان العلم بوصوله الى السقف غير معلوم بل بتصاعد مصير اخذه في الهواء غير العلم بالتصاعد لا يصير سببا للعلم بوصوله الى السقف ومع تسليمه فلا دليل على حرمة تنجيس السقف بل لا يبعد القطع بان اكثر السقوف يجس لعدم مبالاة الحالة بالنجاسة كما صرح به جمع مستشهدين بعد نقل عبارتهم وما اشتهر من حرمة تنجيس المال انما يكون مسلما فيما يتوقف المالية

شرطها على الظهارة حتى يجب التجنب عنها لتضييع المال ولا الاولاد وبالجملة الفرق بين دخان الدهن المتنجس وسائر المتنجسات بل النجاسات
والميتة ولو بغيره واما ما ذكره بعض المعاصرين من الفرق حيث قال والتفصيل بين دخان الدهن ودخان غيره في كمال القوة لتحقق الاستحالة
في غير الدهن بلا مرية لا شبهة على اجزاء لطيفة بخلاف الدهن بل او شك في تحقق الاستحالة جرى استصحاب عدمها انتهى ففيه منع لان تحقق الا
بينهما غير مجد للحكم بالجواز والحكم بعدمه بل الابدال من بيان وجه يكون فارقا في الحكم لان اصالة الطهارة في السقف غير معارض ومجرد صعود
الاجزاء لا يضر ملاقاتها للوصول خصوصا في الادلة السالبة **واما** الاخذ بالمتيقن فما هو في مورد اجمال الدليل والعمل بالعموم والاطلاق
ما لم يكن لها مخصص ومقيد قابل لان يتمسك به متعين ولا اجمال فيهما وما ذكره مقيدا غير قابل للتقييد مع ان الاصل في صورة الشك في التقييد
عدم تخصيص مع وروده المطلقات في مقام الحاجة **واما** كونه اظهر افراد الاستصباح ففيه منع كونه اظهر ما ابدا بما يكون الامر بالعكس خصوصا في
الايران والتركستان والخراسان وغيرها لامتداد زمان البرد والاسراج تحت السقف وسيظهر جميع ما ذكرنا من الاجوبة من نقل عبارات العلماء فاكد
في المسالك بعد نقل قول الاصحاب في تقييد جواز الاستصباح في الحكم بالتخصيص نظر ودعوى الاجماع ممنوع والاخبار الصحيحة مطلقة والمقيد
لها بحيث يجب الجمع بينهما غير معلوم فالقول بالجواز مطلقا متجه انتهى **و**قال الشيخ في المبسوط في كتاب الاطعمة وروى اصحابنا انه يستصبح به تحت
السماء دون السقف وهذا يدل على ان دخانه نجس ثم قال غير ان عندي ان هذا مكروه واما دخانه ودخان كل نجس من العذرة وجلود الميتة اذا
يجعل في التنور والتنور وعظام الميتة عندنا ليس بنجس واما ما يقطع بنجاسته قال قوم دخانه نجس هو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه
من رواية اصحابنا وقال الاخرون هو الاقوى انه ليس بنجس فاما رماد النجس فعندنا طاهر وعندهم نجس وانما قلنا ذلك لما رواه اصحابنا من جواز
السجود على الجص وقد اوقد عليه بالنجاسات انتهى **و**نقل هذا الكلام ابن ادريس وقال بعد ذلك فما ذهب احد من اصحابنا الى ان الاستصباح تحت الظلال
مكروه بل محظور بغير خلاف بينهم ثم قوله يحتج بقوله في جميع كتبه الا ما ذكره هيهنا فالاخذ بقوله وقول اصحابه اولى من الاخذ بقوله المفرد عن
اقوال اصحابنا انتهى **و**اعترضه في المختلف فقال ابن ادريس نقل كلامه وهذا الرد على شيخنا جهل منه وسخف فان الشيخ اعرف منه باقوال العلماء
والمسائل الاجماعية والخلافية والروايات الواردة عنا مطلقة غير مقيدة بالسماء وقال ابن ادريس ولا يجوز الاستصباح به تحت الظلال لان
دخانه نجس بل تعبد تعبدنا به لان دخان الاعيان النجسة ورمادها طاهر عندنا بغير خلاف بيننا **و**قال الاردبيلي فالظاهر عدم تقييد الاستصباح
بما تحت السماء لعموم الاخبار وعدم دليل مخصص ويبعد كون نجاسته دخانه سببا لذلك على التقدير يسلم عدم طهارة دخانه لو جاء اجزاء الدهن
منه مع ان الاصل هو العدم ونقل الاجماع في طهارة دخان الاعيان النجسة لان نجاسة دخانه لا يستلزم تحريم الاسراج تحت السقف غاية ما
يلزم تنجس السقف وذلك ليس بحرام بل اكثر السقوف في الجبل يخفى لعدم تجنب العمال عن النجاسة حين العمل ولهذا يجوز استعمال الكفار في البناء والاعمال
بعدم جوازه تحت السقف غير ظاهر لوجود الخلاف والدليل انتهى **و**قال في المستند بعد ذكر الاخبار وليس في شيء منها تقييد الاستصباح تحت السماء
كما عن الاكثر وفي المسالك والروضة انه المشهور وعن الحلي الاجماع عليه ومستنده غير واضح سواه وما ادعاه في المبسوط من رواية الاصحاب الصريحة
في التقييد وكونه اظهر افراد الاستصباح ويضعف الاول بعدم ثبوته والثاني بعدم حجيته مع ان المدعى اختار خلافه هنا والثالث بالمنع بل الغالب عكسه
وقد يعلل بنجاسة الدخان المتحلل وتصاعد شيء من اجزائه مع الدخان فيتنجس السقف وفيه منع نجاسة الدخان والعلم بتصاعد شيء من اجزاء الدهن
اولا ومنع حرمة تنجيس المال ملكه ثانيا **و**اما القول بان ذلك يوجب ان يتنجس ما يشترط فيه الطهارة في الصلوة من الثوب والبدن فبعيد
تسليمه اذ ان لم يعلم ينتفي بالاصل والا فلا لازم ازالة النجاسة فالتعميم كما في ط ولعله عن الاسكافي وجماعة من المتاخرين هو الاقوى انتهى
ونحو ما ذكرنا فلا بد اما من طرح الخبر وحمل العمل به كما هو الحق وحمله على الاستحباب والارشاد الى عدم تنجس السقف كما احتمل المصنف هنا
ثم ان العلامة في المختلف فصل بين ما اذا علم بتصاعد شيء من اجزاء الدهن مع ما اذا لم يعلم فوافق المشهور في الاول دون الثاني وهو غير
مستقيم للعدم للاجماع المنقول والشهرة المحققة على عدم نجاسة الدخان وعدم حرمة تنجيس السقف كما ذكرنا **واما** المقام الخامس
في جواز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح وعدمه فالمشار اليه بقول المصنف قده الرابع هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح
بان يستعمل صابونا او يطلى به الاجرب السفن قولان لان يمكن ان يقال ان الاصل في المتنجس جواز الانتفاع الا ما خرج بالدليل كالاكل والشرب
والاستصباح تحت الظلال وان القاعدة في المنع عن التنجس والانتفاع الا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء الخ **اقول** في جواز استعماله

في غير الاستصباح وعدمه خلاف فصرح بعدم الجواز في المقنعة والنهاية والمبسوط والخلاف وقال في الاخير جاز الاستصباح به ولا يجوز اكله
ولا الانتفاع به بغير الاستصباح ثم ذكر خلاف اهل السنة ثم قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وظاهره ان الاجماع والاخبار على الجميع
وقال في المفتاح بعد نقل هذه العبارة عن الرياض ان ظاهر العبارة كالجماعة وظواهر النصوص المتقدمة الواردة في بيان الحاجة الاقتصار
في الاستثناء على الاستصباح خاصة خلافا للمحكي عن شاذ انتهى قلت فهو كذلك في المقامين اي الانتفاع والتكسب ولا قائل بالفرق بين الدهن
وغيره والاقتصار في الاخبار على النهي عن الاكل لكونه هو المقصود والمسؤول عنه انتهى **و**قال في الانتصار ومما انفردت به الامامية ان كل طعام
عالجه اهل الكتاب ومن ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز اكله ولا الانتفاع به انتهى **و**قال في المبسوط في المائع المتنجس انه يباح التصرف فيه بانواع
التصرف ما لم يقع فيه بنجاسة فان وقعت فيه نجاسة استعماله ووجب اهراقه انتهى **و**صرح ايضا بعدم الجواز الشيخ الكبير في شرح القواعد
كشف الظلام والسرائر والمستند والجواهر وقال في شرح القواعد الحق عدم جواز الانتفاع بغيره لجملة ما بوبنا ولا لغيره الا ما لا يعد
استعمالا عرفا كالوقود ونحوه انتهى وقال في الجواهر فيمكن التقييد بالمرسل المزبور بعد انجباره بما سمعت باصالة عدم جواز الانتفاع
بالمتنجس فضلا عن التكسب به مقتصرا على المتيقن انتهى **و**صرح بالجواز المحقق الاردبيلي وصاحب الحدائق والسيد في المصابيح والمصنف وسول
بر كل من قال بجواز بيع الاعيان النجسة لم يكن منه نهي بخصوصه مثل الخراساني والكاشاني فظهر مما ذكرنا انه لا خصوصية للدهن المتنجس بل
سائر المتنجسات كذلك فيعم البحث جميع المتنجسات فالاحسن ان يقال هل يجوز استعمال المتنجس في غير ما يشترط فيه الطهارة ام لا يجوز الا بعد
ثبوته بدليل خاص وكيف كان فاستدل للقول الاول بوجوه **الاول** الاجماع المنقول عن السيد في الانتصار والخلاف كما نقلنا والثانية
حيث قال بعد ان اشترطنا في المبيع ان يكون مما ينتفع به منفعة محللة قال وشرطنا في المنفعة ان تكون مباحة تحرزا عن المنافع المحرمة ويدخل في ذلك
كل نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثني من بيع كلب الصيد للصيد والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء وهو اجماع الطائفة ثم استدل على
جواز بيع الزيت بعد الاجماع بان النبي صلى الله عليه وآله اذن في الاستصباح به تحت السماء **والثاني** الايات فمنها قوله تعالى حُرِّمَتْ
عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ واحتج به العلامة في المنتهى ومنها قوله تعالى اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ وتمسك بها في التذكرة قال ولو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح اجماعا لقوله تعالى فاجتنبوه وحرمت
عليكم الميتة والاعيان لا يصح تحريمها واقرب مجاز اليها جميع وجوه الانتفاع واعظمها البيع انتهى وقوله تعالى وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ وقوله تعالى رِجْزًا
مِنَ السَّمَاءِ لان الجوهري قال ان الرجز القذر مثل الرجس ومنها قوله تعالى وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ بناء على ان كل متنجس خبيث **والثالث**
الاخبار مثل رواية تحف العقول حيث علل النهي عن بيع وجوه النجس بان ذلك كله محرم اكله وشربه وامساكه وجميع التقلب فيه حرام وما دل
على الامر باهراق المايعات الملاقية للنجاسة والقاء ما حول الجامد من الدهن وشبهه مما عنه ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير
والاصنام قيل رايت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال قاتل الله اليهود ان الله
لما حرم عليهم شحومها حملوه ثم باعوه فاكلوا ثمنه وما عنه لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب **هذا** لكن مع ذلك فالقول بجواز الانتفاع
بالمتنجس الا ما خرج اقوى للاصل وقاعدة حل الانتفاع بما في الارض بل السيرة القطعية من الخواص والعوام في استعمال المتنجس مثل الصابون
الذي يستعملونه في الحمام بل الحناء العجين مع ملاحظة ما فيه بل لم نجد فيه لنا يحكمون العلماء بان الظاهر هو النجاسة مقدم في غسالة الحمام
على اصالة الطهارة ولذا لم ار من منع من احراق الحطب النجس مع ان استعماله ليس الا احراقه وكذا الفحم النجس وغيرها من المتنجسات بل يدل الاشارة
الى الجواز في بعض الاخبار مثل ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سألته عن الماشية يكون للرجل
فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها قال لا ولو لبسها فلا يصلي فيها لان ظاهر قوله لا يصلي جوازه في غير الصلوة واما فيه فلا يجوز
بسبب اشتراط الطهارة في لباس المصلي وكونه من المذكى لا من الميتة وما عن ابي القاسم الصيقل وولده قال كتبوا الى الرجل جعلنا الله فداك انا
قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير الاهلية لا يجوز
في اعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسئلة
يا سيدنا لضرورتنا فكتب اجعل ثوبا للصلوة فان قوله اجعل ثوبا للصلوة يدل على جواز التصرف وان الحكم تبديل الثوب للصلوة دفعا

لم يضر استعماله على وجه لا انما يرى في النهاية ان كان مما حصل من الميتة ما يقال المجس ع

ذكره المخالف وجها للمنع من الاجماع وغيره فضعيف غايته بناء ان الاجماعات مع قطع النظر عن كونها منقولات والغض عن كثرة الخلاف
المخالف في هذه المسئلة لتصريح جمع كثير بجواز التصرف في النجس والمتنجس في موارد مختلفة لا لدليل خاص يوجب التخصيص لقاعدة حرمة
لا يجوز التمسك بها اما اجماع السيد في الانتصار فلان قوله ومما انفردت به الامامية لتبيين الالتباس ان هذه المسئلة من متفرداتهم ولم يكن لهم
مشارك من اهل السنة لا ان جميعهم عليه فلا دلالة له على الاجماع وان اوهمه ظاهره ابتداء ولذا يعبر بهذا التعبير في الخلافيات الا تراه يقول
مما انفردت به الامامية اذا انقلاب الخمر خلا بنفسها او بفعل آدمي اذا طرح فيها ما يتقلب به الى الخل حلت انتهى مع ان في صورة نقلها بسبب طرح
شيء فيه حليته محل الخلاف مع ان الظاهر من كلام السيد ان لم يكن صريحا ان مورد الاجماع هو نجاسة ما باشره اهل الكتاب واما حرمة الاكل
والانتفاع فهي من فروعها المتفرعة على النجاسة يظهر ذلك بعد المراجعة الى ذيل كلامه حيث قال ومما انفردت به الامامية ان كل طعام عالجه الكفار من
من اليهود والنصارى وغيرهم ممن ثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز اكله ولا الانتفاع به وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقد دللنا على هذه
المسئلة في كتاب الطهارة حيث دللنا على ان سؤر الكافر نجس لا يجوز الوضوء به واستدللنا بقوله تعالى انما المشركون نجس انتهى ومراده ببقية
الفقهاء غير الامامية واما اجماع الخلاف فالظاهر ان معقده ما وقع الخلاف من جواز بيع الدهن المتنجس للاستصباح او مطلقا كما هو قول ابي
حنيفة يشهد بذلك قوله دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فان الاخبار مختصة بمسئلة البيع للاستصباح الا ان يجعل جواز الانتفاع كالاستصباح وما ذكره بعض من
الخبر الدال على جواز الانتفاع سنذكره مع دلالته والتمسك به من مثل الشيخ في غاية البعد ولهذا الاحتمال الذي ذكرنا صرح جماعة بان استفادة
الاجماع ظاهرة من كلامه مرة لكن ليس صريحا في نجاسته منهما ما في مفتاح الكرامة حيث قال بعد ذكر كلامه وظاهره ان الاجماع والاخبار على الجميع وقال
في كشف الظلام الاول عدم جواز الانتفاع بها في غير الاستصباح وفاقا للمقنعة والمبسوط والخلاف بل ظاهر الاخير انه معقد اجماع ثم نقل ما
ذكرنا سنده وقال وظاهره ان مورد الاجماع والاخبار هو الجميع انتهى واما اجماع السيد فمع قطع النظر عن ضعفه لكثرة نقله الاجماع في غير
الاجماعيات فهو في اصل مسئلة تحريم بيع النجاسات واستثناء الكلب المعلم والزيت النجس لا فيما ذكره من حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله في ما
الانتفاع **واما** الايات فاما قوله تعالى انما الخمر والميسر الخ ففيه اولا ان الظاهر من الرجس ما كان كذلك في ذاته اما ما كان كذلك بالعارض فلا
فعلى هذا فيكون مختصا بالعناوين النجسة او سلمنا شموله لما كان كذلك بالعرض فنقول المراد به في هذه الاية خصوص النجس بالذات لان الامر
دائر بين التخصيص ... الى الاكثر ومعلوم ان قلة التخصيص هو الاولى فينحصر ان يكون المراد العناوين النجسة يشهد بذلك قوله من عمل الشيطان
لان المتنجسات ليست من عمل الشيطان وثانيا قال في مجمع البحرين بعد ذكر هذه الاية قيل الرجس بالكسر القذر وقيل العقاب والغضب كما نقله الفراء
في قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يعقلون ثم قال بعض الافاضل الرجس وان كان بمعنى القذر فهو اعم من النجاسة الا ان
الشيخ قال في التهذيب ان الرجس هو النجس بلا خلاف فظاهره انه لا خلاف بين علمائنا انه في الاية بمعنى النجس انتهى اقول ان الالتزام بكون
الرجس في الاية هو خصوص النجس مما يابى عنه سياقها لانسياق الخمر والميسر والانصاب والازلام مساقا واحدا ومن البين انه لا يصح الاخبار بالنجاسة
الا عن الخمر مع ان الاخبار بها عن الميسر والانصاب والازلام فلا بد ان يكون الرجس معنى عاما يصح حمله على الجميع وهو القذر او العقاب او الغضب فلا يدل
شموله المتنجسات ... بل الشك كاف في عدم جواز الاستدلال بها للنجاسة وثالثا ان المراد بعمل الشيطان عمل المكلف باعتبار كون عمله باغوائه
فيكون المراد بالمذكورات استعمالها على نحو خاص مثل الشرب في الخمر واللعب في غيرها فيكون المعنى ان الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمله كما
يقال في سائر المعاصي فشموله للمتنجسات وكون استعمالها رجسا غير معلوم **واما** قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم الخ فالتمسك به يتوقف على ان
يكون المراد بالتحريم المتعلق بالاعيان تحريم جميع جهات الانتفاع وليس كذلك بل الظاهر اختصاصها بالمنافع الظاهرة واما قوله تعالى والرجز فاهجر ففيه ان
الاستدلال انما يتم اذا كان المراد به النجس واما ان كان المراد به الصنم كما فسر به فلا ومجرد الاحتمال كاف في عدم امكان التمسك به والى ذلك اشار
المصنف بقوله ومن بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال الخ وجه الضعف ان المراد بالرجز على فرض كونه نجسا العناوين النجسة بعينه
ما كان رجسا في ذاته فلا يشمل المتنجسات ويمكن ان يكون وجهه ان الامر دائر بين قلة التخصيص وكثرته واما عن قوله تعالى رجزا من السماء فان
المراد به هو العذاب او محتمل له كما في بعض التفاسير وهذا المقدار كاف في عدم امكان التمسك به واما عن قوله تعالى حرمت عليكم الخبائث
فلو جعلنا احدهما ان التحريم اذا اسند الى الاعيان لا يفيد الحرمة الا فيما كان ظاهرا منه لا في جميع الاستعمالات مع ان المحتمل ان يكون المراد بالخبائث

المجلسات اما شموله للمتنجسات فهو اول الكلام وثانيهما ان المراد هنا الاكل بقرينة قوله احل لكم الطيبات لان المراد بحل الطيبات هو اكلها
اما من جهة الظهور العرفي او من جهة وقوع التصريح في آيات عديدة بحل الطيبات فيصير قرينة على ان المحذوف من جنس المذكور **واما**
الاخبار اما عن خبر تحف العقول فبان المراد من وجوه النجس هو العناوين النجسة اي ما كان من العشرة والمتنجس ليس منها مع ان الامر دائر بين
التخصيص القليل والكثير لان التعميم يوجب كثرة التخصيص لجواز استعمال اكثر المتنجسات واما ما دل على الامر باهراق المائعات الملاقية للنجاسة والقاء
ما حول الجامد فهو كناية عن عدم الاكل والشرب بدليل على هذا المعنى الامر بالقاء ما حول الدهن مع ان جواز الانتفاع به للاستصباح اجماعي
فيكون المراد اطراحه من طرف الدهن يشهد على ذلك ايضا جواز استعمال الماء النجس الملقى في الكر مع ان الاخبار كثيرة في الامر باهراقه فمعناه
عدم استعماله في المشروط بالطهارة واما بقية الاخبار فمورد هذه الاخبار الاعيان النجسة فيكون خارجا عما نحن فيه من استعمال المتنجسات وسنذكر انشاء
استعمال النجس في غير مشروط بالطهارة **هذا** تمام الكلام في تضعيف دليل المخالف **وقد** صرح بجواز الاستعمال في الموارد المختلفة جماعة
مع عدم ورود نص فيها **منهم** المحقق في المعتبر في احكام الماء المتنجس حيث قال وكل ما حكم بنجاسته لم يجز استعماله الى ان قال ونريد بالمنع عن استعماله
الاستعمال في الطهارة وازالة الخبث والاكل والشرب دون غيره مثل بل الطين وسقي الدابة انتهى **و**العلامة في الارشاد حيث قال ويجوز الاستقاء
بجلد الميتة لغير الصلوة وتركه افضل انتهى ولا دليل عليه غير الاصل ولذا قال في شرحه دليل جواز الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلوة بل المطلق مما
يشترط فيه الطهارة هو الاصل والعمومات وحصر المحرمات انتهى وقال في الارشاد في موضع آخر وكل ما خالطه شيء من المائعات النجسة حرم
اكله ان لم يمكن تطهيره انتهى **و**قال العلامة في القواعد الفصل الخامس في الاحكام يحرم استعمال الماء النجس في الطهارة وازالة النجاسة مطلقا
وفي الاكل والشرب اختيارا الا فان تطهر به لم يرتفع حدثه ولو صلى اعادهما مطلقا انتهى وقال في المنتهى بجواز الانتفاع بالعجين النجس في علف الدواب
محتجا بان المحرم على المكلف تناوله وبانه انتفاع فيكون سائغا للاصل **و**قال الشهيد في قواعده النجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والاغذية
وقال في الذكرى في احكام النجاسات تجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن ثم ذكر المساجد وغيرها الى ان قال وعن كل مستعمل في اكل او شرب او وضوء
او الاسراج تحت ظل للنهي عن النجس وللنص انتهى ومراده من النهي عن النجس النهي عن اكله ومراده بالنص ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن النجس
تحت السقف وقال المحقق والشهيد الثانيان في المسالك وحاشية الارشاد عند قول المحقق والعلامة قدهما تجب ازالة النجاسة عن الاواني
ان هذا اذا استعمل فيما يتوقف استعماله على الطهارة كالاكل والشرب قال في المسالك وعن الاواني لاستعمالها هذا اذا كان الاستعمال يوجب تعدي النجاسة
كما لو استعملت بمائع وكان مشروطا بالطهارة كالاكل والشرب اختيارا انتهى **و**قال الشيخ الكبير في شرح القواعد يجوز الانتفاع بالاعيان
النجسة والمتنجسة في غير ما ورد النص بمنعه وما افاد المنع محمول على التهاون وعدم المبالاة بالدين انتهى **و**العلامة الطباطبائي جوز بيعه في غير
المشروط بالطهارة بجواز استعماله فيه بطريق اولى **و**قال في المنية المستوفي في المقام هو جواز البيع لفائدة الاستصباح الا ان الاستصباح فان جوز
كغيره من الانتفاع بالاعيان النجسة في غير المشروط بالطهارة او المستلزم للتهاون بالدين وعدم المبالاة به فما الاوجه المنع الا فيما اقتضت الادلة لزومه
تحريم جميع وجوه الانتفاعات كالميتة ويرشد الى ما ذكرناه مضافا الى الحكم الاصل ملاحظة ما استمرت عليه السيرة من الانتفاع بعذرة الانسان وغيره
في الزرع والكروم واصول الشجر والاصباغ وبرغوة الصابون بعد التنجس وبالبول على الجرح وبطلي الدواب والسفن بالمتنجس وملاحظة ما دل
على اقتناء الخمر للتخليل وعلى اتخاذ حبل من شعر الخنزير ودلو من جلده لسقي الدواب والبهائم وعلى الانتفاع بما عدا العقور من الكلاب منافعها
وقد صرح المحقق في الشرائع بجواز الصبغ بالاصباغ النجسة بل جوز بيعها لحلية منفعتها الغالبة المقصودة وجوز العلامة في المختلف استعمال شعر
الخنزير استنادا الى الاصل السالم عن معارضة دليل عقلي او نقلي معللا بان نجاسته لا تعارض الانتفاع به لما فيه من المنفعة العاجلة الخالية من ضرر
انتهى مع ورود اخبار عديدة مجوزة لاستعمال المتنجس في الموارد المختلفة منها ما رواه زكريا بن آدم قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر او نبيذ
مسكر قطرت في قدر فيه لحم ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلاب ولا اشكال في ان اطعام الغير هو نوع استعمال المتنجس ومنها ما
سئل عن ابي الحسن ع فقلت جعلت فداك اهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها قال هي حرام قلت فنصطبح بها قال اما تعلم انه يصيب اليد
والثوب وهو حرام وجه الاستدلال انه عليه السلام حكم بحرمة اكله فقال الراوي نصطبح به اي نسرج ولا يؤكل قال انه يصيب اليد والثوب فضلا عن جوازه
هذه الجهة لا لانه حرام فاذا كان الاستعمال محفوظا من هذه الجهة يكون جائزا **و**بما ذكرنا ظهر ان القائلين بجواز استعمال المتنجس جماعة وبعض

الاخبار دال عليه وذكرنا بطلان ادلة المخالفين واجماعهم بل لا يمكن دعوى الاجماع مع هذا الخلاف العظيم حتى ان المصنف ره نسبه الى اكثر
المتاخرين قال ولكن الاقوى وفاقا لاكثر المتاخرين جواز الانتفاع الا ما خرج بالدليل انتهى وبالغ في الجواز المحقق الاردبيلي حيث قال
الظاهر عدم اختصاص الجواز بفائدة الاستصباح بل يجوز جميع الانتفاعات ما لم يكن دليل على تحريمه مثل الاستعمال فيما يشترط فيه الطهارة
فيجوز صرف الزيت النجس في الصابون وادهان الحيوانات كما صرح به البعض بل الانسان ثم تطهير البدن للاصل وعدم الدليل على المنع والاشعار
في هذه الاخبار والحصر للتحبيس نحو غير الاكل وان جوز الاستصباح لعدم شرط الطهارة ولعدم الفرق بل الاستعمال في نحو الصابون وادهان
الحيوانات واستعمال الجلود والخشب وغيرها ابعد من شبهة وصول دخانه النجس الى الانسان المستلزم نجاسته ولهذا اي وجود الدخان في الدماغ
لو جلسنا عند السراج قريبا خصوصا في بيت ضيق ولعل هذا هو سبب المنع عن الاسراج تحت السقف لا التعبد اذ لا نص بل بمجرد الاجتهاد وعلى
ما يظهر فالظاهر جواز سائر الانتفاعات في سائر المتنجسات الا فيما ثبت عدم الاستعمال بالاجماع انتهى وكيف كان فالقول بالجواز الموافق للاصل
السالم عن المعارض اظهر واقوى ويمكن حمل ما ذكره القدماء من المنع على المنع من الانتفاعات الراجعة الى الاكل والشرب واطعام الغير لانهم
مصرحون في اكثر عباراتهم بعدم جواز نوع من انواع التصرف ولو كان التصرف في غير المشروط بالطهارة ولذا قال المصنف بعد ما ذكره
والذي اظن وان كان الظن لا يغني من الحق شيئا ان كلمات القدماء يرجع الى ما ذكره المتاخرون وان المراد بالانتفاع في كلمات القدماء الانتفاع
الراجعة الى الاكل والشرب واطعام الغير وبيعه على نحو بيع ما يحل اكله الخ **ثم** ان المصنف ره نقل عن المسالك ما هذه عبارته واما الادهان
المتنجسة بنجاسة عارضية كالزيت تقع فيه الفارة فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح وانما خرج هذا الفرد بالنص والا فكان ينبغي مساواتها
لغيرها من المائعات المتنجسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه وقد الحق بعض الاصحاب ببيعها للاستصباح بيعها ليعمل صابونا او يطلى به الاجرب
ونحو ذلك ويشكل بانه خروج عن مورد النص المخالف للاصل فان جاز لتحقق المنفعة فينبغي مثله في المائعات النجسة التي ينتفع بها كالدبس يطعم
النحل وغيره انتهى ثم قال ره ولا يخفى ظهوره في جواز الانتفاع بالمتنجس وكون المنع من بيعه لاجل النص يقتصر على مورده انتهى وغاية ما يمكن ان
يقال في وجه الظهور ان لازم قوله من المائعات المتنجسة التي يمكن الانتفاع به في بعض الوجوه على ذلك بتقريب ان يقال ان المراد بالامكان الجواز
الشرعي ومعنى قوله وكون المنع من بيعه لاجل النص يقتصر على مورده هو ان المنع عن بيع المتنجس انما هو من جهة النص الدال على المنع منه والا كان اللازم
هو الحكم بجوازه حيث جاز الانتفاع به فيقتصر في المنع على مورده الذي هو البيع ولا يتعدى الى سائر الانتفاعات بل يصير سائرها جائزا وانت خبير بانه
ليس في العبارة المذكورة ما يدل على ما استظهره المصنف ره لان قوله وانما خرج هذا الفرد بالنص الخ معناه انه خرج بيع الدهن للاستصباح عن تحت
القاعدة التي صرحوا بها من عدم جواز بيع المائعات النجسة بدلالة النص على جوازه ولذا قال بعده والا كان ينبغي مساواتها لغيرها من المائعات
المتنجسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه يعني مساواتها في عدم جواز بيعها بحكم القاعدة المصرح بها وجرى هذا مجرى النص الذي
تمسك به في ردّ من الحق ببيعها للاستصباح بيعها ليعمل صابونا فان النص الذي يلزم الخروج عن مورده هو ما دل على جواز بيع الدهن
لخصوص الاستصباح نظرا الى ان القائل بالالحاق يتعدى عن المورد الذي هو الاستصباح الى غيره وكونه مخالفا للاصل معناه انه مخالف لما
عندهم من عدم جواز بيع المائعات المتنجسة ولذا قال ولو جاز بيع الدهن لجعله صابونا من جهة تحقق المنفعة فلا بد ان يقال في كل ما له منفعة مثل الدبس
يطعم به النحل والتالي باطل والمقدم هو بيعه ليعمل صابونا مثله **هذا** تمام الكلام في جواز الانتفاع بالدهن في غير الاستصباح بل في مطلق
المتنجسات وبقي الكلام في جواز بيع الدهن المتنجس بعد القول بجواز استعماله واشار اليه المصنف ره بقوله ثم على تقدير جواز غير الاستصباح
من الانتفاعات فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات وفاقا للشهيد والمحقق الثاني قدهما وبعده تلك نقل عن الشيخ ره نسبته الى الرواية
وقال بعده تلك ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة فهل يجوز بيع غيره من المتنجسات المنتفع بها في المنافع
المقصودة المحللة كالصبغ والطين ونحوهما ام يقتصر على المتنجس المنصوص وهو الدهن غاية الامر التعدي من حيث غاية البيع الى غير
الاستصباح اشكال الخ **اقول** يقع البحث هنا في مقامين احدهما جواز بيع الدهن لغير الاستصباح من جهة النص وعدمه وثانيهما جواز
بيع المتنجسات التي لا يرد فيها نهي بخصوصها ان المقتضي للعمومات هو الجواز وعدمه **اما المقام الاول** فروى اصحابنا رض فيه رواية
قال المحقق الثاني ره في حاشية الارشاد في ذيل قول العلامة ره الا الدهن النجس لفائدة الاستصباح ما هذا لفظه وقد ذكر شيخنا الشهيد في بعض

حواشيه ان في رواية جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس وصرح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده كطلي الدواب انتهى
والمراد بالرواية ما عن الراوندي في كتاب النوادر باسناده عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام وفيه سئل عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت قال تبيعه
لمن يعمل صابونا الخبر لكن هذا الخبر مرمي عند الاصحاب بالضعف وليس له جابر لمخالفته المشهور لما قال في المنتهى وما عن نوادر الراوندي من الخبر الوارد
في بيعه لاتخاذ الصابون غير صالح للتخصيص لضعفه ولا جابر له وظني انه الخبر الذي اشار اليه في جامع المقاصد نقلا عن المصنف في بعض حواشيه
انتهى وقال في الرياض فالحق به البيع ليعمل صابونا او ليدهن به الاجرب استنادا الى الاصل وضعيف الخبر المروي عن نوادر الراوندي وحملا
للنصوص على النفع الغالب والاحوط الاول لاندفاع الاول بعموم ما دل على المنع عن التكسب به خرج المجمع عليه وهو البيع والشراء للاستصباح
وبقي الباقي والثاني بقصور السند انتهى وقال في مفتاح الكرامة بعد الحكم بعدم الفرق بين الدهن وغيره من المتنجسات والذي دعاه الى ذلك
ما حكيناه فيما سلف عن الشهيد ان في رواية جواز اتخاذ الصابون منه والرواية اعرض الاصحاب الا من قل عنها بل لم يثبت صحة الاعتماد على كتاب
النوادر كما عرفت فيه انتهى وقال في المستند بعد الحكم بعدم جواز الاستعمال في غير الاستصباح خلافا لشاذ فالحق به عمل الصابون وتدهين الاجرب
واخر فاحتمل لحوق كل انتفاع لم يوجب محرما بل عن الشهيد في بعض حواشيه التصريح باللحوق استنادا الى الاصل والخبر المروي عن نوادر الراوندي
وحملا للنصوص على النفع الغالب او حمل الاسراج كناية عن استعمال لم يوجب المباشرة مع عدم دلالة الاخبار على المنع من غير الاستصباح ويندفع
الاول بعموم ما دل على المنع من التكسب به خرج المجمع عليه الثاني بالضعف والثالث بعدم دلالته على التعميم انتهى وعلى هذا فلا يمكن الركون اليه و
يكون حاله كحال سائر المتنجسات في الحكم جوازا ومنعا لعدم خصوصية فيه من بين المتنجسات **واما المقام الثاني** فهو جواز بيع المتنجسات
وعدمه سواء كانت من المائعات او الجامدات فالمشهور جواز بيعها اذا كانت قابلة للطهارة بغير الانقلاب والاستحالة وانما اشترطوا الشرط
المذكور لان جميع النجاسات والمتنجسات القابلة للطهارة بسببها فلا يبقى مورد للاجماعات المحصلة والمنقولة والايات والاخبار الكثيرة الواردة
في حرمة التصرف بالنجس وبيعه وغيرهما من التصرفات بل لم يفرق جمع من العلماء بين النجس والمتنجس وحكموا بان كل ما كانت قابلة للطهارة فيجوز
بيعه من النجاسات والمتنجسات بل يقولون بان النجس حقيقة فيهما في اللغة وهو كذلك عند اللغويين قال السيد في المفتاح بعد قول العلامة ره محظور
وهو ما اشتمل على وجه قبيح وهو اقسام الاول كل نجس لا يقبل التطهير الخ المراد بالنجس ما كان بالاصل او بالعارض لشموله للثاني حقيقة كما في
كلام اهل اللغة او بنحو من المجاز كما يعطيه كلام الاصحاب في باب الطهارة وليس بمعلوم كونه حقيقة شرعية في ذلك اي نجس العين حتى ينزل عليه
الاخبار ولا فرق في ذلك بين المائع والجامد الذي لا يقبل التطهير سواء كان مائعا واصابته النجاسة ثم جمد او اصابته النجاسة وهو جامد
كما اذا اختلط الطين بشيء من نجس العين كالجزء المدقوق بحيث لا يمكن انفصاله عنه الان نقول في الاخير انه ليس ببعض فالمدار على التنجيس وعدم قبول
التطهير انتهى وقال في كشف الظلام المسئلة الثانية ان قضية الاطلاق عدم الفرق في ذلك هنا وفيما ياتي من الاعيان المتنجسة بالعارض بين
المائع والجامد الذي لا يقبل التطهير سواء كان مائعا واصابته النجاسة ثم جمد او اصابته النجاسة وهو جامد انتهى وعلى هذا فحكم الشارع
بنجاسة بعض الافراد التي لا يحكم في اللغة والعرف بنجاسته ليس بسبب ان له حقيقة شرعية بل يكون حكم الشارع بسبب التخطئة في المصداق
كما ان هذا متداول في العرف كما قلنا في البيع بل جميع المعاملات ولو شك في وجود الحقيقة الشرعية يكون الاصل عدمه وقد وقع التقييد
بما ذكرنا من قبول التطهير في جواز بيع المتنجس من جماعة في كتبهم مثل المبسوط والغنية والتذكرة ونهاية الاحكام والارشاد والتحرير والمنتهى
والدروس واللمعة والروضة وجامع المقاصد والمسالك والرياض والمنير وكشف الظلام والحدائق ومفتاح الكرامة وشرح القواعد
للشيخ الكبير قده والجواهر واطلق في النهاية والسرائر والشرائع والنافع وان قيد جواز البيع بما لمتنجس في مقام اخر والمحقق نبه على التقييد
في المطاعم قال في الشرائع في كتاب التجارة فالمحرم انواع الاول الاعيان النجسة كالخمر والانبذة والفقاع وكل مائع نجس عدا الادهان لفائدة
الاستصباح وقال في المطاعم الثالث كل ما حصل فيه شيء من النجاسات كالدم او البول او العذرة فان كان مائعا حرم وان كثر ولا طريق الى تطهيره
انتهى فظهر بما ذكرنا من الكلمات وسنذكرها عدم الفرق بين المائع والجامد ومن اقتصر على ذكر المائعات فلعله بناه على الغالب قال في التذكرة
يشترط في المعقود عليه الطهارة الاصلية فلا تضر النجاسة العارضة مع قبول التطهير وقال الشيخ في المبسوط وجملته ان الاعيان النجسة
على اربعة اضرب نجس العين وهو الكلب والخنزير وما تولد منهما او من احدهما وما في معناهما وما استحال نجسا كالخمر والبول والعذرة

وجلد الميتة نكل هذا اصل العين لا ينتفع به ولا يجوز بيعه الثانى ما ينجس بالمجاورة ولا يمكن غسله وهو اللبن فى الخل والدبس وذلك فلا ينتفع
به ولا يجوز بيعه بحال والثالث ما ينجس بالمجاورة وينتفع بمقاصده ويمكن غسله وهو الثوب فهذا يجوز بيعه والرابع ما اختلف فى
جواز غسله وهو الزيت والشيرج فمن قال لا يجوز غسله لم يجز بيعه ومن قال يجوز غسله يجوز بيعه فالبيع على وجهين عندنا وان لم يجز غسله يجوز
الانتفاع به بالاستصباح فينبغى القول بانه يجوز بيعه بهذا الشرط انتهى وقال فى جامع المقاصد بعد قول العلامة الاول كل نجس لا يقبل التطهير
اى الاول من اقسام المحظور من التجارة والاكتساب فكل نجس لا يقبل التطهير واراد بالنجس ما يكون عين نجاسته او متنجساً باحد الاعيان النجسة
ولهذا قسمه الى ما نجاسته ذاتية وما نجاسته عرضية وغاية ما فيه ان يريد باللفظ حقيقته ومجازه معاً انتهى وقال فى موضع اخر بعد قول
العلامة ويجوز بيع الماء النجس لقبوله التطهير وكذا كل ما عرض له التنجيس اذا امكن التطهير وانما اقتصر على ذكر الماء مع ان الحكم يعم غيره اكتفاء
بافادة ثبوت الحكم فى موضع ثبت انتهى وقال العلامة الطباطبائى لاختلاف الاصحاب فى بيع الاعيان المتنجسة والتكسب بها فالمعروف بينهم فيما
عدا المايع والماء المطلق جواز البيع مطلقاً وللشيخ فيهما قول متروك ستعرفه واما المايع المضاف والمراد منه ما عدا الماء من المايعات فالمشهور
فيه انه لا يجوز بيعه لعدم قبوله التطهير مع بقاء عينه كالاعيان النجسة وقيل انه يقبل التطهير كالجامدات فيجوز بيعه ذهب اليه العلامة فى
بعض قواعده وقيل بجواز البيع فيما لا يتوقف الانتفاع به على طهارته كالمايعات المقصود منها الصبغ بخلاف غيره من المايعات المقصود منها
الاكل والشرب ونحوهما من الانتفاعات المشروطة بالطهارة وقيل بالجواز ان قصد مزجه بالماء المطلق الى ان يصير ماء لطهارة المضاف باستهلاكه
فى الكثير المطلق اجماعاً وهما للمحقق الشيخ على والاصح هو الاول انتهى وقال فى الجواهر بعد كلام المحقق والمحرم انواع الاول الاعيان النجسة
عدا الكلب الذى سنعرف البحث فيه والرق فانه لا خلاف ولا اشكال فى جواز التكسب به ولعل عدم استثناء المصنف له لان محل البحث فى النجاسات
من حيث عدم قبولها التطهير بغير الاستحالة وهو يقبله بالاسلام الذى ليس باستحالة قطعاً وقال ايضاً بعد قول المحقق وكذا كل مايع نجس الا
يقبل التطهير وان كانت نجاسته عرضية فلا يجوز التكسب به ولا الانتفاع لاطلاق بعض الادلة المزبورة التى لا يقدح فيه خروج الانتفاع
ببعضها للقيام سيرة او اجماع او نحوهما كما لا يقدح خروج بعض الاعيان النجسة لذلك كما انه لا فرق بين تعقب الجمود له وعدمه بعد الاشتراك
فى عدم قبول التطهير الذى هو مدار الحكم نعم قد يخرج عن ذلك فيما قبل ظاهره التطهير بعد الجمود كالقير والفضة والذهب ونحوها اذا تنجست
ما يعد ثم جمدت فلا باس بالتكسب بها ما يعتبر باعتبار ان ما حاله لا يقبل ظاهرها التطهير فيها وبه يحصل النفع المقصود منها ومنه يعلم خروج العجين
النجس ونحوه بناء على ان له حالة وهى التجفيف يقبل فيها التطهير ايضاً انتهى وقال الاردبيلى بعد قول العلامة فى الارشاد وما ينجس من
المايعات مما لا يقبل التطهير مثل الدهن النجس وفائدة الاستصباح وفى حكم النجس العينى ما ينجس به ولم يقبل التطهير مثل الدبس العسل واللبن
والشيرج وجميع الادهان لا الدهن المتنجس فانه يجوز استعماله لفائدة الاستصباح تحت السماء فيجوز بيعه مع الاعلام قال المصنف
فى المنتهى الاعيان النجسة الجامدة كالثوب وشبهه يجوز بيعها اجماعاً والمايعات التى لا يمكن تطهيرها كالخل والدبس فهذه لا يجوز بيعها
اجماعاً الا الدهن المتنجس للاستصباح انتهى وقال فى كشف الظلام بعد قول المحقق والمحرم انواع الاول الاعيان النجسة بالاصل او العارض
اشموله للثانى عرفاً بل ولغة لنصهم على ان النجس ضد الطاهر ولم يثبت الحقيقة الشرعية فى الاخص او نحو من المجاز كان ما كان لنا نوع لا
تقبل التطهير بغير الاستحالة والانتقال كالاسلام انتهى وقال ايضاً بعد قول المحقق وكل مايع نجس بالاصل او بالعارض مما لا يقبل التطهير عدا
الادهان مطلقاً لفائدة الاستصباح انتهى وقال فى المنتهى بعد نقل كلام الشهيد وهو قوله والمايع النجس الغير القابل للطهارة الا الدهن للضوء تحت
السماء احترز بقيد المايع عن الجامد فانه لا خلاف فى جواز بيع المتنجس منه وان جب الاعلام بحاله الا ما يحكى عن المبسوط من المنع الا كالثوب
نجاسته نجسة فمنع من النظر اليه وعلل تارة باستلزامها جهالة المبيع هو على فرضه خروج عن محل البحث واخرى بانضمامها اليه فى البيع وفيه
منع ظاهر واحترز بقيد عدم القابلية عن القابلية للطهارة عما يقبلها من المايعات كالماء المتنجس فان المعروف جواز بيعه لامكان تطهيره عملا
بالاصل من غير معارض فان المعتبر فى المعوض طهارة العين فعلا او قوة والماء باعتبار امكان تطهيره بالمعتصم طاهر بالقوة ولذا جاز بيع
الثوب المتنجس والكافر لقبوله الطهارة بالاسلام انتهى فظهر مما ذكرنا من الشهرة على الجواز وعدم الفرق فى المتنجسات بين الجامد والمايع
بل وعدم اقتضاء شئ من الادلة المقتضية للمنع لذلك كما سنبينها ان الحق جواز بيع المتنجس مايعاً كان او جامداً اذا كان قابلا للطهارة نعم

قد يكون الاختلاف فى بعض الاشياء من حيث انه قابلية للطهارة وعدمها مايعاً كان او جامداً لكنه خارج عن محل البحث وكيف كان
فالدليل على الجواز فيما كان قابلا للطهارة امور الاول الاصل والثانى هو الاجماع وعدم الخلاف المدعى فى كلام العلامة وغيره قال العلامة
فى المنتهى الاعيان النجسة الجامدة كالثوب وشبهه يجوز بيعها اجماعاً وقال فى المنية احترز الشهيد بقيد المايع عن الجامد فانه لا خلاف فى جواز
بيع المتنجس منه انتهى وقال فى المفتاح بعد قول المصنف ويجوز بيع الماء النجس لقبوله الطهارة كما نص عليه فى المبسوط وغيره ولا اعلم فيه خلافاً قال
الاجماع ظاهر من حصرهم المنع فيما لا يقبل التطهير مضافاً الى الاصل وما دل على صحة العقود على العموم انتهى ومع قوله بعدم الفرق بين المايعات
والجامدات قال بعد قول العلامة او عرضية كالمايعات النجسة التى لا تقبل التطهير قد تقدم ان الحكم عام لكل نجس لا يقبل التطهير مايعاً كان
او جامداً ولا فرق فى عدم جواز بيعها اذا لم تقبل التطهير بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه وعدمه انتهى الثالث العمومات الدالة
مثل احل الله البيع وتجارة عن تراض واوفوا بالعقود ولا اشكال فى صدقها عرفاً على المبايعة فى المتنجسات لعدم حقيقة شرعية لها ولا دليل
على عدم جواز البيع بالنسبة اليها حتى يخصص بها العموم ويقيد بها الاطلاق الرابع الاخبار العامة مثل ما ورد فى رواية التحف من ان كل شئ
يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه ولا يعارضه قوله فيه بعد ذلك فى وجه الحرام او شئ يكون فيه وجه من وجوه
الفساد لما ذكرنا من ان الوجه الظاهر فيما كان من الاعيان الا انها وجه الغالب عنوانه المتنجس ولا اقل من الاحتمال وهو كاف فى عدم جواز التمسك
به ومثل ما ورد عن الرضا فى فقه الرضوية اعلم رحمك الله ان كل مامور به على العباد وقوام لهم فى امورهم من وجوه الذى لا يقيمهم غيره مما ياكلون
ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وهبته وعاريته وكذا الا يعارضه بيانه لانه قال بوجه الفساد مثل
الميتة والدم ولحم الخنزير وغيره حيث انه بين ان المراد بوجه الفساد هو العناوين الاولية ومثل ما ورد من رواية دعائم الاسلام من حل بيع كل
ما يباح الانتفاع به ومثل ما ورد عن جعفر بن محمد صلوات الله عليهما انه قال الحلال من البيوع كلما هو حلال من الماكول والمشروب وغير ذلك
مما هو قوام الناس ويباح لهم الانتفاع به وما كان محرماً اصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه وغاية ما يمكن ان يقال فى وجه عدم جواز بيع المتنجس
ايضاً امور الاول الآيات مثل قوله تعالى فاجتنبوه وقوله تعالى والرجز فاهجر وغيرهما من الآيات الثانى انه قد علل حرمة بيع الخمر فى بعض الاخبار بنجاستها
ولذلك تعدى بحكم العلة المنصوصة الى النبيذ المسكر الذى هو نجس وهذه العلة موجودة فى المتنجسات لعدم الفرق بين النجس بالذات والنجس بالعارض
الثالث ما ورد من تعليل صحة بيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمراً بانه انما باعه فى الابان الذى يحل شربه او اكله فيقرب ان يقال يستفاد من
العلة انه لا يجوز بيع شئ فى الابان الذى لا يحل شربه او اكله وما نحن فيه من هذا القبيل لان بيعه فى حال النجاسة وقبل التطهير بيع له فى الابان الذى
لا يحل شربه واكله الرابع الروايات الناطقة بالامر باراقة الماء النجس كصحيحة البزنطى عن الرجل يدخل يده فى الاناء وهى قذرة قال يكفى الاناء
وصحيحة البقباق فيها فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء وصحيحة ابى بصير عن الجنب يحمل الركوة او التور فيدخل اصبعه
فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وغيرها ومن جملتها رواية الانائين المشتبهين ووجه الاستدلال اما ان الماء يخرج بالتنجس عن المالية والا لم يكن
للامر باراقتها وجه لعدم جواز الاتلاف وقد قلنا بعدم الفرق بينه وبين غيره من المايعات والجامدات وما ورد فى الامر بالاراقة فى كل ما وقع فيه
نجس قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيها لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة قلت
فخمر او نبيذ قطر فى عجين او دم قال فقال فسد قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه وفى الكل نظر اما الآيات فلما
ذكرنا من ظهورها فى النجس الذاتى وان ابيت عن الظهور فلا اقل من الاحتمال وهو يخرجها عن قابلية الاستدلال بها ولذا قلنا بعدم دلالتها على حرمة
الانتفاع بها واما ما دل على حرمة بيع الخمر فلان تعليل الحرمة بالنجاسة انما يفيد التعدية الى ما يماثلها فى النجاسة الذاتية والعرضية الغير القابلة
للطهارة دون ما يقبلها لكونه باعتبار قبولها بحكم الطاهر واما ما دل على تعليل صحة بيع العنب فلان تعليل الجواز فى العنب بانه اكله حين البيع لا
يقتضى المنع عما لا يحل اكله حين بيعه مطلقاً ولو كان قابلا للطهارة مثل العصير العنبى مع ان هذه الروايات واردة فى مقام دفع توهم السائل لعدم جواز
بيع العنب ممن يعمله خمراً فاجابه الامام بهذا الجواب وملخص جوابه انك لم تبع الخمر بل تبيع العنب ممن استعمله فى الحرام لا دخل لك فيه واما الجواب عما
دل على الامر بالاراقة فبانه كناية عن النهى عن استعماله والمبالغة فى الكف عن مباشرة النجس حين النجاسة ولا ملازمة بينه وبين حرمة التكسب به فى
تلك الحال نعم الاعلام بحاله ولذا اجمع العلماء فى باب الطهارة بجواز تطهير ماء القليل النجس بالقاء الكر عليه او اتصاله بالجارى ولم يتمسكوا لعدم

ورد فى بعض الاخبار الامر باراقة ... فيها

جواز بیعه بهذه الاخبار وتمسک الاردبیلی بعدم جواز بیع المتنجس بما ذکرنا من ادلة المخالفین فی هذه عبارته بعینها امنها المایعات النجسة ذاتاً او
عرضاً کان التکسب بها بالبیع او غیره وان قصد بها نفع محلل واعلم المشتری بحالها ان لم یقبل التطهیر اجماعاً کما عن الغنیة والمنتهی وظاهر المسا
ومع قبولها له علی الاصح وفاقاً لظاهر الحلی بل التهذیب بل الخلاف و نهایة الشیخ حیث صرح فیهما بوجوب اهراق الماء النجس بل فی النهایة بعد
جواز استعمال شیء من المایعات ووجوب الاهراق فی بحث المشارب للروایة الثانیة من الروایات المتقدمة فی المسألة السابقة وصحیحة ابن ابی
وما ناخرها من الروایات والامر باهراق الماء النجس المستلزم للنهی عن جمیع اضداده الخاصة التی منها بیعه وصلحه وامثاله وسایر التصرفات
فی اخبار کثیرة کموثقة سماعة عن رجل معه اناءان فیهما ماء فوقع فی احدهما قذر لا یدری ایهما هو ولیس یقدر علی ماء غیره قال یهریقهما جمیعاً ویتیمم
والاخری وان کان اصابته جنابة فادخل یده فی الماء فلا باس به ان لم یکن اصاب یده شیء من المنی وان کان اصاب یده فادخل یده فی الماء قبل ان
یفرغ علی کفیه فلیهرق الماء کله وموثقة ابی بصیر اذا ادخلت یدک فی الاناء قبل ان تغسلها فلا باس الا ان یکون اصابها قذر بول او جنابة فان
ادخلت یدک فی الاناء وفیها شیء من ذلک فاهرق الماء وصحیحة عن الجنب یحمل الرکوة او التور فیدخل اصبعه فیه قال ان کانت یده قذرة فلیهرقه
وصحیحة البزنطی عن الرجل یدخل یده فی الاناء وهی قذرة قال یکفی الاناء وصحیحة البقباق وفیها فقال رجس نجس لا یتوضأ بفضله واصبب الماء
الخبیث وروایة عمر بن حنظلة فی قدح من المسکر یغلب علیه الماء حتی یذهب عاديته فیذهب سکره فقال لا والله ولا قطرة یقطر منه فی حب الا اهریق ذلک
الحب وتلک الروایات وان اختصت بالماء الا انه یثبت الحکم فی غیره بعدم القول بالفصل مضافاً الی الامر باهراق المرقة النجسة بموت الفارة ودم
العجین النجس انتهی ولم یذکر احد من العلماء ادلة الخلاف بهذه التفصیل ولذا ذکرناها بطولها الا ان الجواب عن جمیعها قد ذکرناه مفصلاً هذا کله فیما
کان قابلاً للطهارة من النجاسة المایع اصالة او بالعرض **اما الکلام** فیما لا یقبل التطهیر فالحق عدم جواز بیعه للاجماع محصلاً او منقولاً
ومنقولاً عن العلامة فی المنتهی والریاض والغنیة والمستند وکشف الظلام قال فی الغنیة وکل ما لیس بطاهر من المیاه وغیرها ومن المایعات وثمن کل
ما یحرم اکله وشربه الی ان قال وکل ذلک بدلیل اجماع الطائفة وقال یحرم التکسب بالمایعات النجسة بالذات او بالعرض مع عدم قبولها التطهیر مطلقاً
ولو حصل لها نفع واعلم بالنجاسة اجماعاً کما فی الغنیة والمنتهی والمسالک وغیرها وهو الحجة انتهی وقال فی المستند ومنها المایعات النجسة ذاتاً او عرضاً
کان التکسب بها بالبیع او غیره وان قصد بها نفع محلل واعلم المشتری بحالها الا ان یقبل التطهیر اجماعاً انتهی وقال فی کشف الظلام الثانی ان الاصل
فی کل ما نجس ولم یقبل التطهیر تحریمه وعدم جواز الانتفاع به فی شیء اصلاً الا ان یخرج شیء بدلیل وهذا الاصل معقد اجماع علی ما حکی عن غیر واحد
وهو المستفاد من تقییدهم الانتفاع بالادهان بالاستصباح به تحت السماء انتهی وبالجملة لم یعهد الخلاف فی المسألة الا من متأخری المتأخرین
مثل الکاشانی والاردبیلی والخراسانی والشیخ الکبیر الشیخ جعفر والمصنف هنا وقد کانت المسألة عند السابقین من المسلمات قال فی المسالک
ولا فرق فی عدم جواز بیعها علی القول بعدم قبولها الطهارة بین صلاحیتها للانتفاع علی بعض الوجوه وعدمه ولا بین الاعلام بحالها وعدمه علی ما نص
علیه الاصحاب وقال فی التذکرة وما عرضت له النجاسة ان قبل التطهیر صح بیعه ویجب اعلام المشتری بحاله وان لم یقبله کان کنجس العین انتهی وقال
الشهید فی اللمعة فی تعداد ما حرم بیعه والمایع النجس الغیر القابل للطهارة انتهی وکذا قال الشارح ولا یحتاج الی ذکر عباراتهم ویدل علیه قبل
الاجماع الاخبار العامة مثل ما عن النبی صلی الله علیه وآله اذا حرم الله شیئاً حرم ثمنه اورده الشیخ فی الخلاف وابن ادریس فی السرائر والعلامة فی التذکرة و
ما ورد عن ابی جعفر علیه السلام انه قال الحلال من البیوع کلما هو حلال من المأکول والمشروب وغیر ذلک مما هو قوام للناس ویباح لهم الانتفاع به وما
کان محرماً اصله منهیاً عنه لم یجز بیعه ولا شراؤه وما ورد فی اخبار الدهن والعسل بانه یأخذ الجرذ وما حوله والزیت یستصبح ولم یذکر حکم العسل
اذا کان ذائباً وغیرها من الشواهد **تنبیه** اختار جمع من المتأخرین جواز بیع ذلک علی المستحل والمتجه المنع مطلقاً لعموم ما دل علی المنع
من التکسب بالنجس والحرام واطلاق ما حکیناه من الاجماعات فی المقام وخصوص ما ورد من النصوص الناهیة عن بیع جملة من هذه المایعات کالمرق
والعجین النجس والعسل والسمن والزیت الا لفائدة الاستصباح ولا قائل بالفرق مع عدم مستند للجواز سوی ما ورد من الاذن بذلک فی بعض الاخبار
کخبر زکریا بن آدم الوارد فی قدر المرق والعجین اذا قطر فیه خمر او نبیذ او دم فقیل قلت ابیعه من الیهود والنصاری فانهم یستحلون شربه قال نعم وصحیح
حفص فی عجین یعجن من الماء النجس کیف یصنع به قال یباع لمن یستحل المیتة الا ان تخصیص ما اشرنا الیه من عموم الاجماعات والروایات بهذین الخبرین غیر
متجه لقصورهما من المقاومة لاعراض المشهور عنهما سیما بعد ملاحظة ورود الامر بدفن العجین النجس والنهی عن بیعه فی مرسل ابن ابی عمیر والنظر الی

مشارکة الکفار للمسلمین فی الاحکام الشرعیة فانهم عندنا مکلفون بالفروع کالاصول فالبیع علیهم یقتضی الاعانة علی الاثم بالاستعمال و
سد باب انکار المنکر واستحلال الثمن المقبوض بالبیع الفاسد فتأمل هذا بناء علی القول بان العجین غیر قابل للطهارة والا فیجوز لما ذکرنا و بما ذکرنا
صرح فی کشف الظلام قال الاول قد اشرنا سابقاً الی انه قد جاءت اخبار ببیع العجین النجس علی مستحلیه والاصحاب لم یعملوا بها فلا نقوی علی معارضة
هذه الادلة وعموم النهی عن الاعانة علی الاثم وعموم النهی عن المنکر بل تطرح او تحمل علی التعبد بانه لا یوجد مستحل فیبقی علی حکم المنع الآن یقابل
بقابلیته للتطهیر اما مطلقاً او بعد الجفاف انتهی ثم انه لا فرق فی عدم جواز بیع المتنجس بین ما یکون المطلوب منه استعماله فی محل النجس یعنی استعماله
فیما لا یمکن الا بحصول النجاسة مثل استعماله فی الدمامیل والجراحات وعدمه لان جواز استعماله فی المحل المذکور لا یوجب جواز بیعه کما انه لا یصیر سبباً
لجواز الاستعمال علی القول بحرمته فلا یصح ما استدل الشهیدان والکرکی وصاحب ایضاح النافع علی جواز طلی الدواب بالمتنجس بانه لا بد ان
تنجس لان النجس بالاخر لا یوجب جواز الاستعمال المحرم علی الفرض ثم انک قد عرفت ان المناط فی جواز البیع وعدمه هو قبول المتنجس للطهارة وعدمه
فکل متنجس قلنا بقبوله للطهارة جاز بیعه وکل ما لم یکن قابلاً للطهارة لم یجز بیعه لکن اختلف فی فروع یأتی ذکرها انشاء الله ولذا قال الشیخ فی المبسوط و
جملة ان الاعیان النجسة علی اربعة اضرب نجس العین وهو الکلب والخنزیر وما تولد منهما او من احدهما وما فی معناهما وهو ما استحال نجساً کا
والبول والعذرة وجلد المیتة فکل هذا نجس العین لا ینتفع به ولا یجوز بیعه الثانی ما ینجس بالمجاورة ولا یمکن غسله وهو اللبن والخل والدبس
ونحو ذلک فلا ینتفع به ولا یجوز بیعه بحال والثالث ما ینجس بالمجاورة وینتفع بمقاصده ویمکن غسله وهو الثوب فهذا یجوز بیعه والرابع مثله
والرابع ما اختلف فی جواز غسله وهو الزیت والشیرج فمن قال لا یجوز غسله لم یجز بیعه ومن قال یجوز غسله فالبیع علی وجهین انتهی **اما**
الفروع الخلافیة فمنها المایعات المضافة کالدبس وماء الحصرم وماء النیمو وامثالها والحق فیها عدم قبولها للطهارة بل ادعی علیه الاجماع
بیانه ان المراد بقبولها لیس الا قبولها مع بقاء عینه علی وصفه السابق مثلاً کون الدبس قابلاً للطهارة لیس الا قابلیته مع بقاء دبسیته
واما اذا طهر بعد انعدام وانقلابه فهو فی عنوانه غیر قابل للطهارة وکل المایعات النجسة کذلک یعنی لا یطهر الا بعد انعدام صفته الخاصة و
رجوعه الی الماء المطلق لان الطهارة لا تحصل بمجرد اتصاله الی الجاری والکر لا بد ان یختلط بحیث یوصل الماء الی جمیع اجزائه فاذا حصل
هذا النحو من الاختلاط فلا یبقی علی صفته وعنوانه نعم ذهب العلامة فی بعض اقواله الی جواز بیعه مستدلاً علیه بقبوله التطهیر قال فی المعة
الجواهر فان کان مایعاً حرم بلا خلاف ولا اشکال لصیرورته نجساً بذلک ان کثر ولا اشکال فی حرمة تناول النجس ذاتاً او عرضاً لا طریق
الی تطهیره ما عدا الماء منه ظاهر الاصحاب کما اعترف به فی کشف اللثام بل عن السرائر الاجماع علیه وهو الحجة بعد الاصل لعدم تحقق الغسل
فیه عرفاً وعدم ثبوت تطهیره بالملاقاة للکثیر او امتزاجه به مع فرض عدم انقلابه الی الماء الذی ثبت تطهیره بذلک فاطلاق الطهوریة لا یفیده
الکیفیة کما اشبعنا الکلام فیه فی کتاب الطهارة وقد ضعف ما یحکی عن العلامة من القول بطهارته مطلقاً او الدهن منه انتهی وقال فی المسالک
کل مایع نجس عدا الادهان لفائدة الاستصباح بها تحت السماء بناء علی ان المایعات النجسة لا تقبل التطهیر بالماء فانه اصح القولین انتهی وقال
الاردبیلی فی شرح الارشاد وفی حکم النجس العینی ما ینجس به ولم یقبل التطهیر مثل الدبس والعسل الذائبین والشیرج وجمیع الادهان انتهی
وقال فی الحدائق لا یحل بیع الماء النجس بالنجاسة العارضة لما نعه من جواز الانتفاع به علی المشهور بین الاصحاب عدا الدهن للاستصباح
لورود الاخبار به وهو مبنی علی عدم قبول تلک المایعات للتطهیر کما هو الاشهر الاظهر **ومنها** الاصباغ المتنجسة والظاهر جواز بیعها فی بادی
النظر ولو کان مایعاً وما ذکروا من عدم قبولها للطهارة الا بعد خروجها عن حقیقتها کما ذکرنا فی غیرها من المایعات فغیر صحیح لان المراد بالمایعات
اعم مما کان باقیاً علی میعانه ولم یکن لها حالة الجمود مثل النیل وغیره من الاصباغ فاذا کان کذلک فیمکن تطهیرها بعد جمودها بدخولها فی الکر والجاری
بخلاف سایر المایعات ولذا استشکل المحقق الثانی فی حاشیة الارشاد فیما ذکره العلامة بقوله ولا باس ببیع ما عرض له التنجیس مع قبول الطهارة
حیث قال مقتضاه انه لو لم یکن قابلاً للطهارة لم یجز بیعه وهو مشکل اذ الاصباغ المتنجسة لا تقبل التطهیر عند الاکثر والظاهر جواز بیعها لان
منافعها لا یتوقف علی الطهارة اللهم الا ان یقال انها تؤول الی حالة تقبل معها التطهیر لکن بعد جفافها بل ذلک هو المقصود منها فاندفع الاشکال
انتهی لکن النظر الدقیق یقتضی القول بعدم قبول الصبغ للطهارة ولو بعد الجفاف لان الطهارة لا تحصل الا بعد وصول الماء الطاهر المطلق
بجمیع اجزائه مع بقائه باقیاً علی اطلاقه اذ المضاف یصیر نجساً لا مطهراً والحاصل ان الصبغ النجس بعد جفافه لو ادخل فی الکر او الجاری یطهر ظاهره

بسبب وصول الماء الطاهر المطلق ولما الدهن فلو وصل اليه الماء الا مضافا بسبب الصبغ فصار نجسا فكيف يمكن التطهير فان قلت ان لو يمكن تطهيره الا انه لا اشكال في امكان تطهير ما يصبغ من الثوب ويكفي هذا في جواز البيع قلت ان هذا المقدار يكفي في جواز بيعه بل يكون امكان تطهير الثوب سببا لجواز بيع الثوب لا بيع الصبغ اذ الصبغ غير قابل للطهارة وبهذا اشار المصنف حيث قال مع انه لا يقبل التطهير وانما القابل هو الثوب انتهى مع ان القول بجواز بيع المتنجس من الصبغ بسبب قابلية طهارة الثوب المصبوغ به يقتضي القول بجواز بيع النجس مثل الدم للصبغ لامكان ازالة ما يصبغ من الثوب ولم يقل به من قال بالجواز في الصبغ **ومنها** العجين النجس والظاهر عدم ان يعطى قابل للطهارة بسبب ادة خبزه بتجفيفه حتى تذهب رطوبته فيصل الماء في جميع اجزائه ولا يكون مثل الصبغ لان الماء لا يصير مضافا ويكون هو واضح مما يكون قابلا بسبب حالة له يكون قابلا بسبب ولذا قال في الجواهر ومنه يعلم خروج العجين النجس ونحوه بناء على ان حالة وفي تجفيفه يقبل فيها التطهير انتهى وقال في كشف الظلام بعد القول بالجواز في الصبغ قلت مثله الطين والعجين اذا امكن تطهيرهما بعد صيرورتهما خزفا او في الحال لنفوذ الماء في الثاني من غير انقلاب انتهى وقال في المصابيح بعد الحكم بجواز بيع الاصباغ المتنجسة وكذلك الحال في العجين اذا تنجس فانه وان لم يقبل التطهير لكنه يقبله اذا صار خبزا وجفف حتى تذهب رطوبته انتهى وخالف في ذلك في المنية قال واختار جمع من المتاخرين جواز بيع ذلك على المستعمل والمتجه المنع مطلقا لعموم ما دل على المنع من التكسب بالنجس والحرام واطلاق ما حكيناه من الاجماعات في المقام وخصوص ما ورد من النصوص الناهية عن بيع جملة من هذه المائعات كالمرق والعجين النجس والعسل والسمن والزيت الا لفائدة الاستصباح انتهى وفيه ما ذكرنا من انه لا مانع من قبول بيعها وقلنا بجواز بيع كل ما كان قابلا للطهارة واما ما ذكره من الاخبار فمع اعراض المشهور عنها لما ذكرنا من قولهم بالجواز انما يكون بيانا لعدم جواز الاكل بهذه الصورة لا للعكس مطلقا **ومنها** الصابون فنقول الحق فيه ايضا عدم قبوله للطهارة لما ذكرنا في الصبغ من عدم امكان نفوذ ماء المطلق في جميع اجزائه بل عدم امكان النفوذ مطلقا لما فيه من الدهنية كما قلنا في نفس الدهن نعم ان ثبت السيرة على جواز بيعه صح والا فلا وثبوتها غير معلوم لان ما يفيد منها ما كان استمراره ثابتا الى زمان المعصوم وعلمهم بحصوله وعدم ردعه لان حجية السيرة ترجع الى تقرير المعصوم والاتفاق دليل على حجيتها وثبوته غير معلوم نعم لو علمنا بما عن الرواية وندكر من جواز بيع الدهن النجس لاتخاذ الصابون يتم ما ذكرنا من جواز بيع الصابون المتنجس لخروج هذا الفرد من المتنجس من مطلق عدم جواز بيع المتنجس لغير القابل للطهارة وان امكن ان يقال بان المستفاد من الرواية ليس الا جواز بيع الدهن المتنجس لاتخاذ الصابون واما جواز بيع مثل هذا الصابون فغير معلوم منها مع انها لا اعراض المشهور عنها وهو لا يقابل الظاهر منها ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد حيث قال وقد ذكر شيخنا الشهيد في بعض حواشيه ان في رواية جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس انتهى وحاصله انها الا يدل الا على جواز اتخاذ الصابون منه لا على بيعه لما لك كما هو المتنازع فيه واما قبول ظاهره للتطهير لا يفيد لانه لا يخرج المبيع عن كونه نجسا او وبالمثال قال في مفتاح الكرامة بعد ذكر بعض المتنجسات وخرج عنه اتخاذ الصابون منه للخبر كما في التنقيح اختاره ابن المتوكل الشارح في تعليقه صاحب ايضاح النافع وصاحب المسالك في الاطعمة وغيره وعن ابي زاد في الرواية جواز بيعه ليجعل صابونا وعلى الشهيد زاد في رواية في دعائم الاسلام فاندفع اشكال الاستاذ انما يبقى من عونته بعد التحجيب يغسل بها الثوب الاخر ولعله لان الصابون كالصبغ فلينا مل بل يمكن اما كان ويكون لكنا قائلين باستثناء هذا بخصوصه لا غير لمكان الضرورة والسيرة وبذلك يندفع ما عساه يقال من ان الصابون لا يجوز بيعه اذا كان نجسا كما اذا صنعه النصراني لانه لا يقبل التطهير وقبول ظاهره التطهير لا يجدي لعدم حصول نفعها لبلا استعمال الظاهر وانتهى وقال في الجواهر بعد ذكر العجين المتنجس الحق به بعض مشايخنا الصابون متعجبا انه كالصبغ قال فلا اشكال في الغسل بما يبقى من عونته المتنجسة لكنه كما ترى لا اولى الاستناد في خروج ذلك الى السيرة ان كانت انتهى ومما ذكرنا ظهر حكم كل مائع لدهاله وجمود ولم يكن قابلا للتطهير كالذهب والفضة والنحاس والقير ونحوها واما قبول ظاهرها التطهير فغير نافع لما عرفت بصدده لان مناط جواز البيع عندنا كون المبيع عند البيع طاهرا او قابلا للطهارة ولو بالمثال وما نحن فيه ليس ظاهرا حين البيع ولا قابلا لها بعد البيع بسبب تطهير ظاهره لا يصير المبيع ظاهرا فلا يصح البيع نعم من قال بجواز البيع وعلقه على وجود الانتفاع الغير المتوقف على الطهارة يجوز بيعها لوضوح ان نائبها والانتفاع بها لا يتوقف على طهارتها كما عليه المصنف هنا تبعا للمحقق الخراساني والكاشاني والاردبيلي والشيخ الكبير الشيخ جعفر بل يمكن القول بالجواز في مثل هذه المائعات التي لا يتوقف التصرف فيها الى الطهارة الا نادرا بسبب انصراف الاطلاق نصا واجماعا الى غيرها

وكون العمدة في نقص قابليتها انما الذي هو متوقفا على الطهارة فواضح اما الدراهم والدنانير فلان المقصود منها ليس الا جعلها اثمانا وهذا لا يتوقف على الطهارة واما الحلي فانه وان كان قد يتفق الاحتياج الى كسرها وتبديلها الا انه من منافعه النادرة **وكذا** القير بل يمكن دعوى السيرة القطعية عليه لو وضوح ان الذهب والفضة يجلبان من بلاد الكفر بل اغلب المسكوكات كذلك ولم ار من اشكل فيه وكذا في زمانهم عليهم السلام ان لم يكن خاليا عن المناقشة الا ان الركون اليه مع ما ذكرنا من الانصراف لا يخلو عن قوة **قال** في كشف الظلام واما ما يمكن تطهير ظاهره دون باطنه كالفضة والعنبر اذا تنجسا مائعين ثم جمدا فيحتمل المنع منه لعدم قبوله التطهير اما في حالة الميعان فواضح واما بعد الجمود فلان طهارة الظاهر لا يكفي في الحكم بكونه طاهرا على الاطلاق ويحتمل الجواز لانه يحصل النفع المقصود منه باستعمال الظاهر ولانصراف اطلاق المنع عما لا يقبل التطهير الى غير محل البحث انتهى **وقال** في الجواهر بعد القول بعدم جواز بيع المتنجس الغير القابل للطهارة نعم قد يخرج عن ذلك فيما قبل ظاهره التطهير بعد الجمود كالعنبر والفضة والذهب ونحوها اذا تنجست مائعة ثم جمدت فلا باس بالتكسب بها لما يعتبر باعتبار ان لها حالة يقبل ظاهرها التطهير فيها وبه يحصل النفع المقصود منها انتهى **ثم** ان للشيخ في المبسوط كلاما مشتبه المقصود قال فيه النجس بالمجاورة لا يخلو من احد امرين اما ان تكون النجاسة التي جاورته تخينة او رقيقة فان كانت تخينة تمنع من النظر اليه فلا يجوز بيعه وان كانت رقيقة لا تمنع من النظر اليه جاز بيعه وان كان مائعا فلا يخلو من احد امرين اما ان يكون مما لا يطهر بالغسل او يكون مما يطهر بالغسل مثل الماء فانه وان كان نجسا الا انه اذا اختلط بالماء المطهر فانه يطهر وقيل ان الزيت النجس يمكن ان يستصبح به تحت السماء ولا يجوز الا كذلك انتهى **وهذا** الكلام غير معلوم المراد وظاهره مخالف للمشهور بين الاصحاب في مواضع **الاول** التفصيل الذي ذكره في الجامد المتنجس فانه غير معروف بين علمائنا وانما هو قول بعض الشافعية والمراد بالرقيقة هنا التفصيل هو ان لا يكون للنجاسة قوام يتصل بالمتنجس ويبقى معه كالبول والخمر ومنشأ الاشتراط دخول النجاسة في المبيع على تقدير وجود عينها بخلاف ما اذا لم يكن لها عين باقية فان النجاسة حينئذ عرض قائم بالمبيع فلا يعد جزءا منه وفيه ان اتصال النجاسة بالجسم لا يمنع من توجه البيع اليه خاصة كما في الثوب الوسخ والشيء القذر يجوز بيعه مع بطلان بيع ما اتصل به فلا وجه لعدم جواز البيع الا ان يقال ان كلامه مخصوص بصورة سراية النجاسة سببا للجهالة في مقداره اذا كان المبيع مما يوزن او جهالة المبيع لكونه غير مشاهد فيبطل للجهالة وفيه مضافا الى منع استلزامه الجهالة مطلقا ان الظاهر كون المنع لاجل النجاسة لكون هذا الوجه مطردا في كل ما يمنع المشاهدة وان كان طاهرا **الثاني** تخصيص الزيت النجس بجواز البيع من بين الادهان كما يستفاد من الجمع بين كلامه والمعروف بين الاصحاب جواز بيع الادهان مطلقا والاخبار صريحة في جواز بيع السمن ويمكن توجيهه بحمل كلامه الاخير على قصد التمثيل بالزيت دون التخصيص بدعوى ان التمثيل بالاسم في الكلام الاول فضعفه قبول التطهير لانه فرض تحريم البيع او ان المراد تحريم بيعه على بعض الوجوه كالبيع لغير الاستصباح او للاستصباح تحت الظلال فلا ينافي جواز بيعه لفائدة الاستصباح تحت السماء **الثالث** قوله فاما هذا حكمه يجوز بيعه اتفاقا فان مقتضاه المنع عن بيع الماء النجس قبل تطهيره والمعروف من مذهب الاصحاب جواز ذلك وهو الذي تقتضيه الادلة **قوله رحمه** بقي الكلام في حكم نجس العين من حيث اصالة حل الانتفاع به في غير ما ثبتت حرمته او اصالة العكس **فاعلم** ان ظاهر الاكثر اصالة حرمة الانتفاع بنجس العين بل ظاهر فخر الدين في شرح الارشاد والفاضل المقداد الاجماع على ذلك حيث استدلا على عدم جواز بيع الاعيان النجسة بانها محرمة الانتفاع وكل ما هو كذلك لا يجوز بيعه لا اما الصغرى فاجماعية الخ **اقول** المشهور عند العلماء عدم جواز التصرف في الاعيان النجسة مثل الخمر والميتة والدم ونحوها بنحو من الانحاء والمستند فيه هذا الحكم الاجماعات المنقولة المدعاة في مطلق النجاسات او خصوص بعضها والآيات والاخبار **قال** في كشف الظلام الثاني ان الاصل في كل ما تنجس مما لم يقبل التطهير عدم جواز الانتفاع به في شيء الا ان يخرج شيء بدليل وهذا الاصل معقد اجماع على ما حكي عن غير واحد هو المستفاد من تتبع الاخبار بالادهان بالاستصباح به تحت السماء انتهى **وقال** في الجواهر في شعر الخنزير لا يجوز استعمال شعر الخنزير اختيارا بناء على ما هو الاصح من نجاسته كغيره من اجزائه فيما يشترط فيه الطهارة وغيره لانه من الاعيان النجسة التي تقدم في المكاسب حكاية الاجماع عن غير واحد على عدم جواز الانتفاع بها انتهى **وقال** في المبسوط الاجماع على تحريم بيع الخنزير واجارته واقتنائه والانتفاع به **وقال** ابن ادريس في السرائر بيع الخمر

للمسلم حرام وثمنه حرام وجميع انواع التصرفات فيه حرام على المسلمين بغير خلاف بينهم وقال الاردبيلي في آيات الاحكام بعد ذكر دليل عدم الانتفاع بالاليات المقطوعة من الغنم والاجماع عليه وقال في الحدائق المفهوم من كلام الاصحاب تخصيص الانتفاع بهذا الدهن بجعله للاستصباح تحت السماء خاصة فلا يتعدى الى غيرها بناء على تحريم الانتفاع بالنجس مطلقا خرج منه ما ورد به الاخبار انتهى وقال في الشرائع ان كل شراب مسكر حكمه حكم الخمر على السواء قليلا كان او كثيرا نيا كان او مطبوخا وكذلك حكم الفقاع حكمه فان شربه وعمله والتكسب به حرام مطلقا بلا خلاف انتهى وقال في كشف الظلام المسئلة العاشرة حكم الدم بالقيد السابق ويدل على عدم جواز بيعه وعدم الانتفاع به مضافا الى ما تقدم في المسئلة الاولى من الاجماعات عامة وخاصة واطلاق تحريمه في الكتاب العزيز خصوص الاجماع المحكي في نهاية الاحكام على عدم جواز بيعه وشرائه مستدلا لذلك بنجاسته وعدم الانتفاع به انتهى هذا بل يمكن تحصيل الاجماع من هذه الاجماعات وتصريح كلام جماعة بعدم جواز الانتفاع في موارد خاصة وعموم النجاسات قال ابو علي في المراسم التصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والابوال ببيعها وغيره حرام ومنها ما ذكره الشيخ في النهاية قال وجميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب على اختلاف اجناسها من سائر انواع العذرة وروث ما لا يؤكل لحمه وابواله انتهى وقال في السرائر وحكم الفقاع عند اصحابنا حكم الخمر على السواء في انه حرام شربه وبيعه والتصرف فيه انتهى وقال في المستند الثاني فيما يحرم التكسب به وهو ايضا امور منها المسكر خمرا كان او غيره مائعا بالاصالة او جامدا كان التكسب به البيع مطلقا او غيره بل مطلق التصرف وامساكه في غير الجامد كما صرح به جماعة منهم الحلي قال والخمر والتصرف فيها حرام على جميع الوجوه من البيع والشراء والهبة والمعاوضة والحمل لها والصنعة وغير ذلك من انواع التصرف انتهى وقال فيه ايضا ومنها الميتة يحرم بيعها وشراؤها والتكسب بها اجماعا وفي التذكرة عليه الاجماع وفي المنتهى اجماع العلماء كافة بل يحرم جميع وجوه الاستمتاع بها كما في المنتهى انتهى وقال في مفتاح الكرامة بعد ذكر ما كان قابلا للطهارة بالماء فالمحظور واحفظه فانه نافع فيما قد يعبر من عدم جواز الانتفاع بشيء من النجاسات التي لا تقبل التطهير الا فيما خرج بالدليل وذلك لانا نقول ان الاصل فيما يحرم ولم يقبل التطهير التحريم وعدم الانتفاع به في شيء اصلا كما اشار اليه الشهيد في قواعده عند الكلام في تعريف النجاسات انتهى بل يمكن التمسك بالاولوية القطعية بكلام من قال بعدم جواز الاستعمال في المتنجسات فان الشيخ في النهاية كل طعام او شراب حصل فيه شيء من الاشربة المحظورة او شيء من المحظورات والنجاسات فان شربه وعمله والتجارة فيه والتكسب به والتصرف فيه حرام محظور انتهى وقال في السرائر وكل طعام حصل فيه شيء من الخمر والنبيذ المسكر او الفقاع قليلا كان ما حصل فيه او كثيرا فانه يجتنب تلك الاطعمة ولا يجوز استعمالها على حال وقال في المقنعة والمراسم والمبسوط ان الاعيان النجسة وما يجب تجاوره فيها ولا يمكن غسلها لا تطهيره بالماء لا ينتفع بها سوى الادهان لفائدة الاستصباح انتهى وقد ذكرت بذلك بنحو عبارة واوضح من عبارة المقنعة النهاية والخلاف والسرائر فان هذه العبارات الاربع صريحة في ان ما لا يقبل التطهير ولا يحيث قيل فيها لا يجوز اكله اي الدهن ينبغي ان ينتفع به وأما الآيات فمنها قوله سبحانه والرجز فاهجر قال الجوهري الرجز القذر مثل الرجس وفي تفسير علي ابن ابراهيم الرجز الخبيث وهو المحكوم بنجاسته شرعا لخبث تدفعه النفس وهجره بمقتضى الامر الالهي هو من اتكال البعد ومنها قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه الدال على وجوب اجتناب كل رجس وجعل العين في ما ذكره ره في جواب الاستدلال بها بان الاجتناب والهجر ظاهران في متعلقاتها الانتفاعات المقصودة في كل رجس بحسبه فهي في مثل الميتة الاكل وفي الخمر الشرب وفي الميسر اللعب وفي الانصاب والازلام ما يتعلق بها لما فيه من جهة منع الطبع ولذا قال العلامة في التذكرة والاعيان لا يصح تحريمها وانما يحرم جميع وجوه الانتفاع انتهى وان قلنا ذلك في الخطاب والاجتناب واما في لفظ الهجر فلا لان معنى الهجر هو ما قابل الوصل وهو التبعيد لا يحصل الا بالمتاركة منه فالمتارك من جهة دون اخرى ليس متاركة مطلقا بل يكون متاركة في شيء خاص ومع الاطلاق يتحقق الهجر والترك الى جميع الوجوه وعلى فرض تسليم المساواة فالانتفاعات الظاهرة والمقصودة من العذرة الا التسميد وكذا في البول كما لا يكون في الدم الا الصبغ او التسميد الا في كلها وشربها ليست منافعها الظاهرة لان النفس تعاف ما لة باكلها وشربها حتى تكون هذه الاشياء من موارد التوهم حتى يحتاج الى النهي ولذا ترى من لم يعترف بشرعية ولم يتدين بدين لا يشرب البول ولا يأكل العذرة ونحوه بل يمكن ان يقال المعنى في البول والدم منفعة ظاهرة بنظر اهل العرف جميع منافعهما على السواء فاذا ثبت حرمة سائر

التصرفات حتى البيع فيهما ثبت في غيرهما بالاجماع المركب في غيرهما من النجاسات هذا كله مع ان ما ذكره ره اجتهاد في مقابل النص الوارد في تفسير القمي عن الباقر عليه السلام بعد ذكر الخمر والميسر والانصاب والازلام وبيانها فاما لكل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم وأما الاخبار فكثيرة منها ما عن جابر قيل يا رسول الله ارأيت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ومنها ما في المنتهى وغيره عنه عليه السلام قال لا ينتفع من الميتة بشيء وقال لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب ومنها ما في خبر التحف بعد ذكر النجاسات قال لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام ومنها ما سئل عن ابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا ومنها رواية يونس ان اسلم رجل وله خمر وخنازير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين يبيع ديانه او ولي له غير مسلم خمره وخنازيره فيقضي دينه وليس له ان يبيعه وهو حي ولا يمسكه حيث ان النهي عن الامساك يستلزم النهي عن جميع انواع التصرفات وكذا ما ذكرناه من امر النبي صلى الله عليه وآله باهراق الخمر في خبر عن ابي عبد الله عليه السلام المذكور في الكافي وفي التهذيب وكذا في هذا الباب عنه بالامر بالاهراق والصب فانه يقتضي النهي عن جميع انحاء وغيرهما من الاخبار وما ذكره المصنف في خبر التحف من قوله مع احتمال ان يراد من جميع التقلب جميع انواع التعاطي لا الاستعمالات ويراد من امساكه للوجه المحرم فمع انه خلاف الظاهر في معناه فيه ان المدرك غير منحصر فيها والاخبار الاخر صريحة في المدعى لا مدفع لها واما ما ذكره الشيخ الكبير في شرح القواعد من قوله ويجوز الانتفاع بالاعيان النجسة والمتنجسة في غير ما ورد النص بمنعه وما افاد المنع محمول على التهاون او عدم المبالاة بالدين انتهى فغير صحيح لانه جمع بين الاخبار بغير شاهد بل الشاهد على خلافه وهو الآيات والاجماعات المنقولة بل المحصلة ولا اقل من الشهرة وهي كافية في المستند واما ما ذكره المصنف من قوله واما توهم الاجماع فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة ففيه اولا ان هذا المقدار من المخالفة غير مضر بالاجماع على طريقة الكشف مع ما ذكرنا من الاتفاق من جمع كثير ودعوى الاجماعات المنقولة وثانيا ان الدليل ليس منحصرا بالاجماع بل يكفي في ثبوت المطلوب ما ذكرنا من الآيات والاخبار وثالثا ان كلام من عده مخالفا غير صريح في المخالفة بل يمكن منع ظهوره اما المحكي عن المبسوط بقوله ان سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذرة الانسان وخرؤ الكلاب لا يجوز بيعها ويجوز الانتفاع في الزروع والكروم واصول الشجر بلا خلاف فلوجوه الاول ان كلامه لما ذكره في النهاية من عدم جواز استعمال العذرة مطلقا الثاني يستفاد من كلامه الاجماع على الجواز حيث قال بلا خلاف وهو دليل مخصص لما حققناه من مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الدليل المخصص في لذا كتاب التمهيد مع كونه منافيا لما ذكرنا من القاعدة من عدم جواز بيع النجس لما فيه من النصوص الثالث ان العذرة خارجة بالنص الوارد عن عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد عن السندي بن محمد عن ابي البختري وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان لا يرى باسا ان يطرح في المزارع العذرة انتهى فليس مخصصا بعضا على ما ذكرنا من القاعدة فان قلت اسناده الى هذا الخبر غير معلوم قلت ان احتمال كون المدرك في ما نسبه حكمه هذا الخبر والفتوى على طبقه كاف في عدم امكان الحكم بكونه مخالفا في اصل المسئلة والعذرة غير مختص بعذرة الانسان كما توهمه بعض ولذا يستكون بعدم جواز بيع مطلق العذرة ولو من غير الانسان بما ورد من ان ثمن العذرة سحت واما ما ذكره ره حكاية عن التذكرة بقوله يجوز اقتناء الاعيان النجسة لفائدة ومثله في القواعد وقربه على ذلك في جامع المقاصد مضافا انه قال في التذكرة ويحرم اقتناء الاعيان النجسة الا لفائدة كالكلب والسرجين لتربية الزرع والخمر للتخليل انتهى ومثله عبارة القواعد يعلم من ذلك ان المصنف ره عبر بما عبر به من باب النقل بالمعنى في ما هو مراد المستثنى فيمكن ان يقال المراد بالكلاب في كلامه الكلاب الثلثة ولا اشكال فيه بقرينة قوله في التذكرة في موضع آخر يجوز اقتناء كلب الصيد والزرع والماشية والحائط دون غيره لقوله ع من اتخذ كلبا الا كلب ماشية او صيد او زرع نقص من اجره كل يوم قيراط انتهى فيكون اقتناؤه للنص كما ان جواز الانتفاع بالسرجين والخمر فيما ذكره ورد النص فيهما بجواز الاخذ للتسميد والخمر للتخليل فلا منافاة بينهما وبين ما ذكرنا من القاعدة واما قوله الا لفائدة المستفاد منه القاعدة في ظاهر كلامه فيمكن ان يكون مراده بها الفائدة الشرعية يعني لفائدة رخصها الشارع اذ لا شك في ان لكل شيء فائدة من الفوائد فيكون الاستثناء مستوعبا فيكون لغوا مع انه ره استفاد من اخبار جواز بيع كلب الصيد العلية ولذا يتعدى الى الماشية والزرع بل

وادا اقتناه لحفظ البيوت فالاقرب الجواز وهو قول بعض الشافعية وبعض الحنابلة لانه في معنى الثلاثة ومنع منه بعضهم لعموم النهي
انتهى فعلى هذا فيكون جواز البيع والاقتناء دائراً مدار العلة وهو النفع فاذا وجد صح فيكون ايضاً منصوصاً فلا يضرنا في تاسيس
القاعدة الاولية **واما** ما ذكره العلامة في المختلف في باب الاطعمة والاشربة من ان شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقاً مستدلاً
بان نجاسته لا يمنع من الانتفاع به لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل واجل فكلام مخصوص لشعر الخنزير وهو منصوص وورد
اخبار كثيرة في الترخيص منها مثل ما في خبر برد الاسكاف قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير فربما نسي الرجل
فصلى وفي يده شيء منه قال لا ينبغي ان يصلي وفي يده شيء منه وقال خذوه فاغسلوه فما كان له دسم فلا تعملوا به وما لم يكن له دسم فاعملوا
به واغسلوا ايديكم منه واستدلاله بقوله لما فيه من المنفعة الخ لا يدل على ان المدرك فيه غير الاخبار وان لم يكن شاهداً على ان نفس
النجاسة لا يصير سبباً للمنع اذا كان له منفعة خالية عن الضرر عاجلاً واجلاً ويكون قوله اذا كان فيه منفعة بلا مضرة شاهداً على ان
فيه نص والا لم يعلم بعدم المضرة في استعماله مع انه ان كان قائلاً بجواز الانتفاع بالنجاسات كيف لم يقل به بل صرح في التذكرة وغيرها
بعدمه وقال في القواعد لو كانت نجاسة الدهن ذاتية كالالية المقطوعة من الميتة او الحية لم يجز الاستصباح به والا تحت السماء انتهى
وكيف كان فالجمع بين كلمات العلامة قدس سره يقتضي القول بكونه موافقاً للمختار فانا سبيل لقاعدة قائلاً بجواز الانتفاع في الاشياء
المذكورة في كلامه بالنصوص الواردة فيها **واما** ما حكاه عن الشهيد في قواعده وهو ان النجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والا
غذية للاستقذار وللتوصل بها الى الفرار ثم ذكر ان قيد الاغذية ايضاً مورد الحكم وفيه تنبيه على الاشربة كما ان في الصلوة تنبيها على الطواف
فغير ظاهر في المطلب فضلاً عن الصراحة لانه اراد ان يبين ويعرف النجاسة فقال ما كان منهياً عنه في الطواف والصلوة والاكل والشرب
فهو نجس مثل ان يقال ما كان مسكراً فهو خمر وكان مراده بيان ان النجاسات لا يجوز استعمالها فيها كان عليه ان يقرر هكذا ان النجاسات
يحرم استعمالها في الصلوة والطواف فلفظة اما في عبارته بمنزلة ما هو فكما اذا قال الانسان ما هو لم يكن السؤال الا عن بيان ما يميزه
عن غيره كذلك ههنا لانه سؤال عن بيان ما يكون نجساً شرعاً فعرفه بما يلازمه غالباً مع انها على تقدير دلالتها على عدم جواز استعمال
النجس في الصلوة والصوم والاكل والشرب لا تدل على جواز استعمالها في غيرها الا بمفهوم اللقب الغير المعتبر عندنا **واما** ما حكاه عن
الشهيد الثاني في الروضة عند قول المصنف عند ما لا يجوز بيعه من النجاسات والدم قال وان فرض له نفع حكمي كالصبغ وابوال وارواث
ما لا يؤكل لحمه ان فرض لهما نفع فان الظاهر ان المراد بالنفع المفروض للدم والابوال والارواث هو النفع المحلل والا لم يحسن ذكرها
التقييد في خصوص هذه الاشياء دون سائر النجاسات انتهى فعدد دلالته على جواز استعمال النجس او منع من غيره بيانه ان الشهيد اراد
ان يبين عدم جواز البيع ولو كان لها نفع معتد به عند العقلاء **واما** ما ذكره من الظهور بقوله فان الظاهر الخ فغير صحيح لان ذكر
القيد في هذه الامور لكونها ذات منفعة معتد بها عند العقلاء وقابلة لدفع العوض في مقابلها ومع ذلك لا يجوز بيعها بسبب النجاسة
واما غيرها فليس لها نفع معتد به غيرها كان منهياً عنه مثلاً ان الميتة ليس لها نفع معتد به غير الاكل المنهي عنه بخلاف العذرة لان
لها النفع المعتد به وهو التسميد مع ان القول بجلية الانتفاع لجميع النجاسات بغير الاكل مستلزم لذكر القيد في جميعها فلا وجه للتقييد
في المذكورات وتركه في غيرها وان اغمضنا عن ذلك كله فالظهور المدعى من باب مفهوم الوصف الذي ليس معتبراً عنده وعندنا
فلم يبق مصرح بالجواز الا ان توهم بعض العبارات ثم من قال بجواز البيع في النجاسات في غير مورد النص قال بجواز الانتفاع بطريق
اولى مثل الشيخ الكبير في شرح القواعد والمحقق الخراساني والكاشاني والاردبيلي الا ان خلافهم غير مضر بالاجماع كما ذكرنا **واما**
ما نقله المصنف عن الشيخ الكبير فهو مخالف لما في كتابه الموجود عندي فان فيه ما هذه عبارته ويجوز الانتفاع بالاعيان النجسة والمتنجسة
في غير ما ورد النص بمنعه وما افاد المنع محمول على التهاون وعدم المبالاة بالدين ويجوز اعطاء العوض على دفع يد الاختصاص فيما يثبت
فيه ولا يتعلق بها ملك ولا تمليك مجاناً انتهى والذي نقله المصنف بقوله يجوز الانتفاع بالاعيان النجسة والمتنجسة في غير ما ورد
النص بمنعه كالميتة النجسة التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالاً عرفاً للاخبار والاجماع وكذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت
الظلال وما دل على المنع من الانتفاع بالنجس والمتنجس مخصوص او منزل على الانتفاع الدال على عدم الاكتراث بالدين وعدم المبالاة واما

من استعمله لنفسه فغير مشمول للادلة ويبقى على حكم الاصل انتهى بناء في ما في عبارة كتابنا كما ترى ومع ذلك فما فهمه المصنف من هذه
العبارة والاستشكال فيه والجواب عنه بقوله ودعوى والتقييد بما يسمى استعمالاً في كلامه لعله لاخراج مثل الايقاد بالميتة
وسقاية الماء بها والطعام لجوارح الطير ومراده سلب الاستعمال المضاف الى الميتة عن هذه الامور لان استعمال كل شيء
اعماله في العمل المقصود منه عرفاً فان ايقاد الباب والسرو لا يسمى استعمالاً لهما لكن يشكل بان المنهي عنه في النصوص الانتفاع
بالميتة الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشيء ولذا قيده هو قدس الانتفاع بما يسمى استعمالاً نعم يمكن ان يقال ان مثل
هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعاً تنزيلاً لها منزلة المعدوم ولذا يقال للشيء انه مما لا ينتفع به مع قابليته للامور المذكورة
فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التي تعد غرضاً من تملك الميتة لولا كونها ميتة انتهى مما لا يخفى على المتامل في
كلامه لانه صريح في ان مطلق ما يسمى استعمالاً عرفاً غير جائز فكيف جعل الامثلة المذكورة خارجاً مع انها استعمال عرفاً وان لم
يكن متعارفاً فان الاستعمالات على قسمين متعارف كالاكل في الميتة وغير متعارف مثل التسميد بنحوه والغير المتعارف غير خارج
عن الاستعمال نعم ما مثله الشيخ لغير الاستعمال وهو استعماله للتغسيل خارج عنه لوضوح ان التغسيل ايضاً نوع استعمال الا
ان العرف لم يعده استعمالاً نعم مثل ما قالوا في المفهوم المطلق بانه بيان لعدد القيد لا قيده مثلاً اذا كان في انية الذهب شيء من الطعام
فلا يجوز استعماله ويكون حراماً الا ان مع هذا يجوز تفريغه بل يجب ولا يعد استعمالاً عرفاً وكذا يجب كسره ولا يعد استعمالاً حقيقة
ولا يشمله حكم الحرمة لانه عند العرف خارج عن الاستعمال فلا اشكال والدفع في غير محلهما **واما** نقله عن العلامة في النهاية فغير مضر
بنا لان البيع لا بد ان يكون طاهراً او ذا منفعة معتد بها عند العقلاء وكلامنا في المقام الاول وكلام العلامة في المقام الثاني
ولذا نقول بعدم جواز بيع النجس وان كان له منافع معتد بها عرفاً غير متوقفة على الطهارة لما ذكرنا من الادلة فظهر الفرق بين المقامين
قال العلامة في التذكرة الرابع العوضان ويشترط فيهما امور الاول الطهارة وساق الكلام الى ان قال الشرط الثاني المنفعة وقال
بعد ذكر ما لا منفعة معتد بها لها والاقرب عندي المنع وهو احد الوجهين لهما لندور الانتفاع فاشبه ما لا منفعة فيه اذ كل شيء فله نفع
انتهى وهو على عدم الاكتراث بالدين قال في مجمع البحرين في الحديث لا يكترث لهذا الامر اي لا يعبأ به ولا يباليه قوله والطعام لجوارح الطير
قال في مجمع البحرين قوله تعالى من الجوارح اي الكواسب من الصوائد من السباع والطير سميت بذلك لانها كواسب بانفسها يقال
جرح اذا اكتسب قوله كالتسميد قال في المصباح السماد وزان سلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين وسمدت الارض تسميداً
اصلحتها بالسماد **واما** ما ذكره من قوله كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذرة وعظام
الموتى ويجصص به المسجد فقال الامام عليه السلام ان الماء والنار قد طهراه بل في الرواية اشعار بالتقرير ففيه الخ ففيه ان هذه الرواية
لا تدل على جواز استعمال النجس حتى يكون دليلاً على ما ذكره المصنف لوضوح ان السائل لم يكن فاعلاً لهذا العمل بل كان سائلاً عن ان
هذا الامر واقع من شخص هل يجوز ان يسجد عليه فالسؤال عن السجدة لا عن جواز اصل الفعل وعدمه فكتب لا اشكال في السجود لانه
مطهر بالماء والنار وسكوته عن الحكم بان هذا جائز ام لا لم يدل على الجواز تقريراً لانه ليس من محل التقرير ولا مورد السؤال لان مورد
السؤال السجدة عليه كما ذكرنا لا جواز ايقاد العذرة والانتفاع بالنجس فيه والتقرير حجة فيما علم جهل السائل بحكم المسئلة من الجهة
المقرر عليها وفيما نحن فيه لم يعلم ذلك اذ يمكن ان يكون السائل محرمه هذا الفعل وكان السؤال عن السجدة عليه لحصول النجاسة للجص
مع ان في الرواية اشكالاً من وجوه لا تخفى وعلى هذا فلا باس بذكر الخبر وبيان ما يمكن ان يستفاد منه **فنقول** روي في الوسائل
عن محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد
ايسجد عليه فكتب الي ان الماء والنار قد طهراه ثم قال ورواه الصدوق باسناده عن الحسن بن محبوب مثله ثم قال اقول تطهير النار للنجاسة
باحالتها رماداً او دخاناً وتطهير الماء اعني ماء يجبل به الجص يراد به حصول النظافة وزوال النفرة انتهى وحاصل مراده ان المراد بالتطهير
المستند الى الماء والنار مطلق التنظيف الا ان قيامه بالنار بحسب نظر الشارع وقيامه بالماء بحسب انظار العرف والعادة فلا يلزم
استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى الا ان اطلاق الطهارة على النظافة الحاصلة بالماء القليل الخالط للجص بعيد جداً بل حمل التطهير

بالنار على اجزاء النجس رمادا او دخانا انقد لان الظاهر عود ضمير طهراه الى الجص لا الى النجس فالاولى ان يقال ان المراد بالماء المطر الذي يصيب ارض المسجد المجصص بذلك الجص واطلاق الماء على المطر كثير مثل قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا اى مطهرا ففيه هذا على ان المسجد الذي سئل عنه الراوي غير مسقف والمراد بالنار الرماد الحاصل من اجزاء العذرة وعظام الموتى المختلطة بالجص فانها تطهر بالنار بسبب الاستحالة فمراده ع انه لا اشكال في هذا الجص لورود امرين يكون كل واحد سببا مستقلا للطهارة وهما النار وماء المطر وما ذكره في الوافي بعد ذكر الحديث هذا التوجيه حيث قال لعل المراد بالماء الممزوج بالجص فيكون من قبيل رش الماء على المظنون النجاسة او ماء المطر الذي يصيب ارض المسجد المجصص بذلك الجص فكانه كان بلا سقف فان الستر في ذلك والمراد بالنار ما يحصل من الوقود الذي يحصل بها اجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رمادا فانها تطهر بالاستحالة والغرض انه ورد على ذلك الجص امران مطهران هما النار والماء ولم يبق ريب في طهارته فلا يرد السؤال بان النار اذا طهرته اولا فكيف يحكم بتطهير الماء ثانيا اذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تاثيره في التطهير انتهى **قوله** ره ثم يمكن ان ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر بان يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه وثيابه وساير الآلات لا الانتفاع كالصبغ بالدم وان بنى على غسل الجميع عند الحاجة الى ما يشترط فيه الطهارة وفي بعض الروايات اشارة الى ذلك الخ **اقول** تنزيل ادلة المنع عن الانتفاع بالنجس على ما ذكره في مقابل ما نقله من تنزيل بعض الاساطين بعيد في الغاية لبعد الحكم بحرمة التلويث مع البناء على التطهير في وقت الحاجة كما قال به ره بل يمكن ان يتمسك بما ذكره من الرواية على المطلوب وهو حرمة التصرف في النجس لا بما فيه قوله ع انه يصيب اليد والثوب لانه بيان للحكمة لا العلة والا يكون الحكم دائرا مداره وهو باطل اجماعا ولم يقل به ره **قوله** ره واما حمل الحرام على النجس كما في كلام بعض فلا شاهد عليه الخ **اقول** اراد بالبعض صاحب الحدائق وما قال ره حق لا محيص عنه لان تلويث البدن والثياب بغير النجس المستقذر ليس حرمة فيه قطعا وليس محلا للتوهم وما يتوهم كونه محذورا التلويث بالنجس فلا محالة يكون المراد بالحرام هنا هو النجس فتدبر **قوله** ره ثم ان منفعة النجس المحللة للاصل او للنص قد يجعلها مالا عرفا الا انه منع الشارع عن بيعه كجلد الميتة اذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء كما هو مذهب جماعة مع القول بعدم جواز بيعه الى ان قال فمثل هذه الاموال لا يجوز المعاوضة عليها ولا يبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضى الخ **اقول** قد ظهر حال هذه الامور مما ذكرنا سابقا ونشير اليه ثانيا تكرارا او تذكارا فنقول لا اشكال في ان المعتبر في المعاوضة ان يكون كل من العوض والمعوض مالا والا فلا يصح بذل العوض على غير المال كما لا اشكال في ان المالية المعتبرة في المعاوضة هو ما كان مالا في نظر الشارع والنجس ليس مالا في نظره لما ذكرنا من الادلة على حرمة مطلق الانتفاع به والتصرف فيه فاذا لم يكن قابلا للتصرف لم يكن مالا لان المالية مترتبة على المنافع التي لا تحصل الا بعد جواز التصرف والمفروض عدمه ولذا قال العلامة في التذكرة الشرط الثاني المنفعة مسئلة لا يجوز بيع ما لا منفعة فيه لانه ليس مالا فلا يؤخذ في مقابله المال ثم قال بعد ذلك مسئلة ما اسقط الشارع منفعته لا نفع له فيحرم بيعه انتهى هذا كله الكلام في المعاوضة اما هبته فغير جايز على ما ذكرنا لان الهبة ليست الا تمليك العين بلا عوض ومعلوم ان التمليك لا يحصل الا فيما كان مملوكا والاعيان النجسة ليست مملوكة كما ذكرنا فكيف يصح هبتها وبعبارة اخرى ان مجرد المالية ليس مقتضيا لصحة التمليك فان المقتضي له هي المالية على وجه مخصوص وهو كون المال بحيث تصح المعاوضة عليه ولذا قال العلامة قده في التذكرة في باب ضابط العين الموهوبة كل عين يصح نقلها بالبيع يصح نقلها بالهبة لان الهبة تمليك كالبيع وانما يفترق في العوض وعدمه فتصح هبة المشاع كما يصح بيعه على الحد الذي يجوز بيعه فيه عند علمائنا اجمع انتهى وقال في مسئلة اخرى الكلب قسمان مملوك مثل كلب الصيد والزرع والماشية فهذا يصح هبته واقباضه والثاني غير مملوك وهو كلب الهراش وهذا لا يصح هبته كما لا يصح بيعه انتهى وصريح ذيل كلامه على ان صحة هبة الكلب المملوك انما هي من جهة صحة بيعه فعلى ما ذكرنا فلا يصح المعاوضة والهبة والوصية والعارية والوقف والاجارة في شيء مما كان من جنس العين غير قابل للطهارة لان جميع هذه الامور يتوقف على ان يكون متعلقها قابلا للانتفاع بوجه من الوجوه والمفروض عدم جواز الانتفاع بوجه من الوجوه في هذه الامور الا ما خرج بالنص فلا بد من التوقف في غير مورده فظهر مما ذكرنا حرمة المعاوضة والهبة وكذلك الصلح عنه والوصية والصدقة بل ولو جعل المناط هذا تمام الكلام في المعاوضة على النجس او هبته وغيرهما **واما** النجسات فلما قلنا بجواز التصرف فيها جاز هذه النحو من الامور الا ما

خرج بالنص كالبيع للاجماع على طهارة المبيع واما الصلح والهبة والاجارة وغيرها من المعاوضات فان اعتبرنا فيها ما اعتبرناه في البيع كما نقلناه عن العلامة في الهبة فهو كالمخرج بالنص فلا اشكال في صحتها قال في كشف الظلام ومن مجموع الادلة يتضح لك القوة في عموم حرمة الاكتساب وانه لا خصوصية للبيع عن باقي افراده انتهى **قوله** ره ويجوز اقتناء الاعيان النجسة لفائدة والظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الامور الناشئة اما عن الحيازة واما عن كون اصلها مالا للمالك كما لو مات حيوان له او مثله اشتراه للاكل على وجه خرج عن المالية والظاهر جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض بناء على صحة هذا الصلح بل دفع العوض بناء على انه لا يعد ثمنا لنفس العين حتى يكون سحتا بمقتضى الاخبار الخ **اقول** الماتن ره بعد الفراغ عن اثبات القول بعدم ملكية النجاسات شرع في حكم جواز الاقتناء وعدمه وثبوت حق الاختصاص له بحيث لا يجوز لاحد التصرف فيه بغير اذنه ام لا وفي حكم انه بعد ثبوت الاختصاص هل يجوز المعاوضة عليها بان يكون من قبيل الحقوق كحق التحجير وحق الرجوع وحق السبق الى مكان من المسجد والرباط وغيرها حتى يصح الصلح عنها والمعاوضة بها ام لا فيكون حكما شرعيا كساير الاحكام غير قابل للمعاوضة فيقع الكلام في مقامين **الاول** في ثبوت حق الاختصاص في تلك الاعيان وعدمه لمن سبق اليها **فنقول** ذهب الى الاول الشيخ الكبير في شرح القواعد حيث قال ويجوز اعطاء العوض على رفع يد الاختصاص فيما ثبت فيه ولا يتعلق بها ملك ولا تمليك مجانا او بعوض لاصالة العدم وحصول الشك في ادلة الملك لها وضعف الاستصحاب حيث يجري في مقابلة الادلة والعموم المستفاد من اخبار التحف وتاء الفقه ورسالة المحكم والمتشابه انتهى وذهب بعض الى عدم حق الاختصاص في الاعيان التي منعنا ملكيتها وقال ظاهر خبر التحف وغيره عدم جواز امساكها فليس له حق الاختصاص بها كما هو مقتضى الاصل ولكن يدعى الاتفاق على جواز امساك بحمل العين لبعض الفوائد وح فالمراد به في الخبر ما يرجع الى الاكل والشرب مط الا انه لا يخلو من اشكال والذي ذهب اليه جماعة ثبوته فيما له منفعة محللة فكل مورد يكون له منفعة محللة غير المعاوضة مثل الاخذ للتخليل والاخذ للتسميد ان قلنا بجوازه جاز اقتناؤه ايضا لذلك والا فلا قال في المنية ولا ملازمة بينه يعني بين اخذ الخمر لجعلها خلا او لا بين جواز اخذها للتداوي ونحوه مع الضرورة وبين جواز بيعها والتكسب بها بل يجب اهراقها على من بيده وعلى غيره كفاية ان لم يقصد باقتنائها المنفعة المحللة انتهى وقال في كشف الظلام ان ما لا يقبل التطهير من هذه الاعيان النجسة لا يتعلق به تمليك الا ما استثني من بعض افراد الكلب وبعض افراد الدهن ولا ملك وان ثبت الاختصاص فيما له منفعة محللة لعدم التنافي بين عدم الملكية وعدم الاختصاص وقال بعد ذلك لكن المسئلة محل اشكال لاطلاق خبر التحف الناهي عن امساكه والتقلب فيه الآن نقول ان محل البحث ما اشتمل على فائدة مسوغة للاقتناء كالخمر للتخليل والعذرة للتسميد بناء على الجواز في الثاني انتهى وقال في مفتاح الكرامة بعد تقسيم النجاسات باقسام ثلثة قال فكانت النجاسة بالنسبة الى ذلك ثلثة اقسام فالقسم الاول والثالث لا يملك شيء منهما ولا يترتب عليه شيء من هبة او ضمان قيمة اجماعا معلوما في الجميع منقولا في البعض كالخمر والخنزير ولا فرق اذا بين ما اشتمل منهما على فائدة مسوغة للاقتناء كالخمر للتخليل والعذرة او لا لكن الاختصاص وحق المنع ثابت في الاول لا في ما اشتمل على فائدة مسوغة للاقتناء انتهى كلامه وقال في الجواهر نعم قد يقال باثبات حق الاختصاص لمن سبق اليه لتحقق الظلم عرفا بسبب المزاحمة له بل لعل دفع العوض لرفع يد الاختصاص عنه لا باس به ضرورة عدم صدق التكسب به لعدم دفع العوض عنه مع انه ربما اشكل ذلك بما عن التذكرة من الاجماع على عدم صحة الوصية بما هو خارج عن كونه مقصودا بالتمليك كفضلات الانسان مثل شعره وظفره والعذرات لا انه يكفي في صحة الوصية ثبوت الاختصاص وحق المنع بجواز الاقتناء وقد يدفع بكون المراد الوصية المقتضية للتمليك وغيره انتهى ثم انما تمسك به صاحب الجواهر من تحقق الظلم عرفا بسبب المزاحمة فاورد عليه بالمنع من تحققه واجيب عنه بان الظلم ليس الا عبارة عن ايلام الغير بغير استحقاق وهو موجود في ذلك ثم اورد عليه بان تحقق الظلم بالمزاحمة لا يقتضي ثبوت حق الاختصاص له بل واستند في نفي الملازمة الى ان مزاحمة من هو على سكنى مكان مباح ودفعه عنها ظلم مع انه ليس حق اختصاص بتلك السكنى وفيه ان المورد وان كان يتفق في زمان يسير الا ان المدار لحق الاختصاص بتلك السكنى في هذا الزمان القليل فيتحقق الظلم واجيب عنه بان الظلم اعم موردا

من الحق نظراً الى ان ضرب جلد بستره ظلم مع انه لا حق هنا وهذا لان الموضوع هناك منتف اذ لا يمكن اعتبار شيء يمكن الحول
بثبوت الحق بالنسبة اليه الاولى في الجواب ان يقال ان ثبوت تحقق الظلم موقوف على ثبوت حق الاختصاص من قبل الشارع
بالدليل فان ثبت فلا اشكال فيه والا فلا يمكن اثبات الحق بثبوت الظلم للزوم الدور وهذا باطل ومعلوم عدم ثبوت دليل
من اجماع او نص يدل على ثبوت الحق في هذه الاشياء ان لم نقل بثبوت الدليل على خلافه مثل حديث التحف كما استدل به بعض ثم انا
اليه انفا ويتفرع عليه ان اتلاف الخمر لا يعد ظلما على صاحبه بل يشهد على هذا ما يدل من الاخبار على الامر باهراق الماء النجس
والمرق النجس والخمر وغيرهما من المايعات النجسة وكذا الامر بطرح الدهن المتنجس وكذا الميتة ونحوها فتدبر وتمسك المصنف
للقول الثاني الذي اختاره بوجهين اشار اليهما في هذه العبارة احدهما ان الحيازة سبب لثبوت حق الاختصاص وثانيهما الاستصحاب
ويمكن الخدشة فيهما اما في الاول فلانه لا ريب في توقف صحة الحيازة على قابلية المحل لها والقابلية لابد ان تكون معلومة
بدليل شرعي والحيازة الاثرية كان لا اجماع والسيرة على صحة الحيازة وجوازها فكل منهما قضية مهملة يؤخذ بالقدر المتيقن منها
وهو غير المذكورات وان كان مما تداول ذكرهم في كتبهم والسنتهم وهو قولهم من حاز ملك الذي ذكره الشيخ ره في اول كتاب
احياء الموات وقوله من سبق الى ما لم يسبقه اليه مسلم فهو احق به ولا مجال للتمسك بشيء منهما اما الاول فلان كونه حديثا ورواية
غير معلوم بل حكي عن [illegible] انه لم نعثر على كونه حديثا وعلى تقدير كونه حديثا او جواز الاستدلال به لدلالته على كونه قاعدة مجمعا عليها
فليس مؤداه الا ان يتحقق الملك بالحيازة من دون نظر الى بيان المحل القابل فلابد من احراز قابلية المورد من الخارج فالمورد
الذي يشك في كونه قابلا للملك بالحيازة لا يثبت قابليته بالخبرين المذكورين وهو ظاهر واما الثاني فلان المنساق منه الحق الذي
هو التسبيق الى غير المنقولات كالاراضي وامثالها من الاعيان الثابتة فلا يشمل حكم المنقولات التي من جملتها الاعيان النجسة ولو تنزلنا
عن الدعوى قلنا ان الاعيان [illegible] المذكور مقتضى عموم اللفظ شموله للمنقول وغيره قلنا باختصاص حق السبق بما كان من قبيل
الاوقاف العامة مثل المساجد والرباط ونحوهما والمعلوم ثبوت الحق فيها للكل ولكن الانصاف ان المتبع من الادلة الالفاظ ظواهرها
شمول الخبر المنقول وغيره غير قابل للتشكيك وقد تمسك بها الجواهر لثبوت ملك الماء باحرازه في انية او موضع مثل الحوض
بقوله عليه من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له من غير تشكيك لكن بينه وبين الحديث المذكور تفاوت لان فيه ابدال لفظ الحق بلفظ
له وهو غير مضر بالدلالة وشموله المنقولات وغيرها من الاعيان الثابتة واما اختصاص حق السبق بما اذا كان هناك حق سابق
مشترك بين من سبق اليه وغيره كالاوقاف العامة فممنوع لان اللفظ اعم من ذلك مع ان مقتضى الاخبار اشتراك الناس في المباحات
ولا يختص بمثل الاوقاف العامة ويكشف عن اثبات ذلك ما ذكره العلامة في التذكرة حيث قال والاصل في استواء الناس
في المباحات ما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الناس شركاء في ثلثة الماء والنار والكلأ ومن طريق الخاصة
ما رواه [illegible] محمد بن سنان عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن ماء الوادي فقال ان المسلمين شركاء في الماء والنار والكلأ
ولا خلاف في ذلك بين علماء الاسلام انتهى فان قلت هذا الحديث لم نقف عليه سندا [illegible] المبسوط قلت ان الاستدلال
به في كثير من الموارد يكشف عن كونه معتبرا عند الاصحاب فيكون العمل جابرا لضعفه فان قلت لو كان العمل جابرا فهو في القدر الذي عملوا
به ويبقى غير مورد العمل على ما [illegible] من المنع في عدم الحجية وفيما نحن فيه وهو ثبوت حق الاختصاص بالنسبة الى الاعيان النجسة لم
يستندوا اليه ولم يعملوا به فلا يصح لنا الاستناد اليه في اثبات المطلب قلت عمل العلماء به ان كان كاشفا عن وجود قرينة دالة على خصوص
في المورد الذي لم يعملوا به موجب لترك العمل به فالامر كما ذكرت لكن كاشفية عمل العلماء عن ذلك محل تامل بل منع لجواز عمل الفقهاء
الى ان هذا الفرع من موارد الحديث او اجتهادهم في معنى الحديث على وجه لا يشمل الا الموارد التي لم يعملوا به واذا فرضنا عدم
الكشف عن القرينة يكون نفس علمهم به كاشفا عن كون الخبر صادرا عن المعصوم ويكون جابرا لضعفه لنا شيء من احتمال علته [illegible] عنهم ع
فلا بد من العمل بمدلوله في جميع موارد مدلوله فان قلت ان التعبير بقوله فهو له من جهة كون اللام للملك قرينة على ان المراد بها الاحقية
المعبر بها تارة اخرى هو الاحقية في مورد الملك ومن غيره قلت ان اللام قد تكون للاختصاص مثل الجل للفرس والتعبير بالاحقية دليل

وقرينة على ان المراد بهذا الاختصاص في الملك مع امكان ان يقال ان الاختصاص هو المعنى الموضوع للام وهو القدر المشترك
بين غاياتها ومعلوم ان الامر اذا دار بين الاشتراك المعنوي والاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز فالاول هو المتعين فتحصل مما ذكرنا
انه يحكم بثبوت الحق بالسبق الى الاعيان النجسة اذا اشتملت على نفعة محللة مقصودة والا فلا والمراد بالمنفعة المحللة المنفعة
المجوزة من قبل الشارع لا المنافع المشروطة بالطهارة ولذا قال في كشف الظلام الا ان نقول ان محل البحث ما اشتمل على فائدة
مسوغة للاقتناء كالخمر للتخليل والعذرة للتسميد بناء على الجواز في الثاني انتهى وكذا قال في مفتاح الكرامة فراجع **وبالجملة**
حيث قد ثبت ما انبأنا ان الانتفاع بنجس العين باستعماله في غير المشروط بالطهارة غير جائز فضلا عن المشروط بالطهارة فليس
لهذه الاعيان احترام في نظر الشارع حتى يكون لاحد حق الاختصاص به ولذا علمنا بورود الامر بالاهراق في المايعات والطرح
في الجوامد بل صرح خبر التحف في ذلك وكذا قال في المستند يظهر من تلك الروايات ورواية تحف العقول السابقة عدم جواز الانتفاع
بها منفعة محللة ايضا ولا اقتنائها لذلك انتهى **واما** الثاني وهو الاستصحاب فلان الثابت سابقا في حال حيوة الحيوان
انما هو الملك دون مجرد حق الاختصاص فاستصحاب الملكية لاثبات حق الاختصاص غير صحيح **وما** يقال ان الثابت سابقا هو
الاختصاص مع شيء زائد وهو الملك فاذا ارتفع ذلك الزائد شك في بقاء الآخر فيحكم ببقائه بحكم الاستصحاب مخدوش **اما** اولا
فلعدم صحة ذلك وجدانا واما ثانيا فلان حق الاختصاص يصير جنسا تحته انواع متميزة بالفصول منها الملكية فيكون حق الاختصاص
مع الملك غيره والفصل المميز للملك فاذا ارتفع بموت الحيوان مثلا فلا جرم يرتفع الجنس المتفصل به وبعبارة اخرى اذا ارتفع
الفصل المحصل الملكية يرتفع حق الاختصاص الذي كان في ضمنه وليس لهذا الحق الاختصاص حالة سابقة حتى يمكن استصحابه
فتم **وهذا** تمام الكلام في المقام الاول **اما المقام الثاني** وهو جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض او مع العوض
فالحق عدم جوازه للاجماع والآيات والاخبار الواردة على عدم جواز التكسب بالنجس مطلقا والصلح نوع منه بل المعاوضة
بها من اعظم التصرفات **اما** الاجماع فقد نقله جمع منهم صاحب المصابيح حيث قال المعروف من مذهب علمائنا رحمهم الله تعالى
عدم جواز التكسب بالاعيان النجسة وبطلان التصرف فيها بالبيع وغيره من العقود وان فرض لها نفع محلل مقصود للعقلاء ونقل بعد
ذلك الخلاف عن الكاشاني والخراساني وقال والحق ما عليه الاصحاب لوجوه الاول اجماعهم المحصل منهم قبل هؤلاء الشاذين المحجوجين
به والمنقول في التذكرة انتهى **واما** الآيات فما ذكرناه مفصلا في موارد متعددة مثل قوله تعالى والرجز فاهجر وغيره **واما** الاخبار
فكثير منها خبر التحف وغيره من الاخبار الواردة في عدم جواز الانتفاع بشيء من النجاسات وان كان كل خبر في مورد خاص من النجاسات
منها ما في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا [illegible] بما ذكرنا عدم جواز المصالحة عليه
ولذا قال في مفتاح الكرامة بعد ذكر النجاسات وعدم ترتب اثر من هبة او ضمان قال لكن الاختصاص وحق المنع ثابت في الاول مما
اشتمل على فائدة مسوغة للاقتناء لكنه لا يجوز نقله بصلح ولا حيل كما هو ظاهر الاصحاب لاطلاقهم المنع عن جميع ضروب التكسب به
الشاملة لذلك ولان الاعيان لعينه لا قيمة للحق الثابت فيه بل في التذكرة الاجماع على عدم صحة الوصية بما هو خارج عن كونه
مقصودا بالتمليك كفضلات الانسان مثل شعره وظفره والعذرات انتهى **واما** ما نقله المصنف عن التذكرة ويبقى مراده بقوله
والظاهر ان مراده بغير الارث الصلح الناقل الخ فليس بصريح في الصلح الناقل وجواز المصالحة عنه لاحتمال ان يكون المراد بالانتقال
بغير الارث هو اعطاء حق الاختصاص الذي كان له لغيره فينتقل الحق المذكور كما ينتقل الملك وهو غير جواز الصلح عنه حيث
يكون الصلح موجبا للنقل الملكي كما لا يخفى نعم لو كانت لها منافع محللة والتصرف فيها مجوزة شرعا فلا يبعد القول بالجواز
مثل المصالحة على الخمر للتخليل والعذرة للتسميد ان قلنا بجوازه ونحوهما ومورد كلام العلامة مما هو من هذا القبيل ولذا قال
ويصح الوصية بما يحل الانتفاع به من النجاسات انتهى الا ان الحق عدم جوازه ولو فيما كانت نفس التصرفات جائزة شرعا ثم هذا
يصير سببا لجواز الانتفاع لا لجواز المصالحة لما ذكرنا من عموم المنع من جميع انواع التكسبات كما صرح به في مفتاح الكرامة ولذا قال
في المنتهى بعد ذكر النجاسات وعدم جواز البيع وظاهرهم عدم الفرق بين التكسب بالبيع وغيره من العقود ففيها المعاملة المتعلقة

بذل له من غير فرق بين البيع على المستقل ولو مغذورا او غيره ولا بأس بوجود منفعة محللة مقصودة حين العقد عندها بل لا يعرف الخلاف في شيء من ذلك انتهى وقال في كشف الظلام وتحقيق المطلب يقع في مقامين الاول الاعيان النجسة ذاتا وتنقيح ذلك يتم برسم مسائل الاولى في قاعدة التكسب بهذه الاعيان على الاجمال اي مع قطع النظر عن خصوصياتها مثل به وجملة القول في ذلك ان المعروف من مذهب الاصحاب حرمة التكسب بها وبطلان التصرف فيها بالبيع وغيره من العقود وان فرض لها نفع محلل مقصود للعقلاء انتهى ويحتمل ان يكون المراد من حق الارث في كلام العلامة اليد الحادثة بعد اعراض اليد الاولى وما ذكره المصنف من انه ليس انتقالا فغير صحيح لان الانتقال ليس الا دخول الشيء في محل بعد كونه في محل آخر وهنا حاصل فيه ايضا فتدبر ولا يعتبر في الانتقال النقل حتى يقال ليس في رفع اليد نقل مع ان في الارث ليس نقل بل انتقال قهري من قبله تعالى فتدبر نعم يصح لطالب العين النجسة بذل المال على ان يرفع يده عنها فيما قلنا انه حق اختصاص بسبب ان له منفعة محللة شرعا فيكون المال في مقابل رفع اليد عنها لا في مقابل العين لا في مقابل الحق المتعلق بها حتى يصير عوضا كما قال به المصنف لعدم مانع من ذلك فليس مخالفا لما ذكرنا من الادلة والمراد بالخمر المحترمة في عبارة العلامة الخمر المتخذة للتخليل قال في كتاب الرهن من التذكرة الخمر قسمان محترمة وهي التي اتخذ عصيرها ليصير خلا وانما كانت محترمة لان اتخاذ الخل جائز اجماعا والعصير لا ينقلب الى الحموضة الا بتوسط الشدة فلو لم يحترم واريقت في تلك الحال لتعذر اتخاذ الخل والثاني خمر غير محترمة وهي التي اتخذ عصيرها لغرض الخمرية فالاولى لا يجب اراقتها وهل يجب اراقة الثاني فيه قولان للشافعية انتهى وما نقله عن بعض الاساطين بقوله وذكر بعض الاساطين بعد اثبات حق الاختصاص ان دفع شيء من المال لافتكاكه يشك في دخوله تحت الاكتساب المحظور فيبقى على اصالة الجواز الخ تأييدا لما ذكره بقوله نعم لو بذل مالا على ان يرفع يده عنها كان حسنا الخ وجعل التأييد ان مصير هذا الماهر في الفن مع الاشارة الى دليل ما ذهب اليه يدل على متانة ما استحسنه **قوله** ره ثم انه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع ولذا ذكروا انه لو علم كون حيازة الشخص للماء والكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حق وح فيشكل الامر فيما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات حتى اذا صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في البساتين والزرع بذل له مال فاخذت منه فان الظاهر بل المقطوع انه لم يحزها للانتفاع بها وانما حازها لاخذ المال عليها الخ **اقول** فيعلم مما ذكره ره لا بد من قصد الانتفاع فيما هو قابل للملكية مضافا الى قصد التملك واما فيما ليس قابلا لها فيجزي قصد الانتفاع كما في الحيازة وذلك لتعذر قصد التملك ولا يكفي قصد الانتفاع عن قصد التملك فيما هو قابل للتملك لتقدمه عليه طبعا وتوقف جواز الانتفاع عليه واراد بالانتفاع الانتفاع بنفسه لا الانتفاع المترتب عليه مثل بذل المال على رفع اليد لكن الانصاف عدم ثبوت هذا الشرط من كلماتهم اذ المراد فيما ذكروه في مثل الماء والكلاء على تقدير صحة النسبة هو شرط قصد الانتفاع في مقابل العبث وهو اعم من حصول الانتفاع بعينه او بثمنه لان المراد بقصد الانتفاع حصول الانتفاع من عينه بدون ثمنه بل العمل في نظر الناس حصول الانتفاع بثمن الاشياء لا باعيانها فعلى هذا فالاحتطاب والاحتشاش لداعي اخذ المال في مقابل ما حازه من الحطب والحشيش يوجب تملكها وكذا الحال في غيره ويشهد لما ذكرنا ان قوله عليه السلام من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو احق به لا يفهم منه اعتبار قصد الانتفاع به بعينه نعم لا بد من اعتبار قصد الحيازة لانه لا يتحقق الا به لانه فعل اختياري وكل فعل اختياري يحتاج بتحققه الى القصد بل يمكن استفادته من الخبر فلا يصح ما ذكره ره في مسئلة جمع العذرة لوضوح ان جمع العذرة ليس من قبيل العبث لان العبث عبارة عن الفعل الصادر لغير غرض عقلائي والانتفاع بما يبذل بازائه غرض عقلائي يخرج الفعل عن كونه عبثا مع ان ما ذكره ره يقتضي عدم حصول الملك للحطاب الذي يجمع الحطب للبيع لكونه غير قاصد للانتفاع بعينه فتدبر وهذا خلاف الاجماع بل الضرورة من الدين على خلافه فظهر بذلك انه لا يعتبر قصد الانتفاع وانما يعتبر قصد التملك فيما هو قابل للملك وقصد الاختصاص فيما ليس بقابل للملك بل في اعتبار قصد التملك فيما هو قابل للتملك خلاف قال العلامة في التذكرة المياه العامة مباحة للناس كافة فكل من اخذ منها شيئا واحرزه في اناء ملكه ولم يكن لغيره مزاحمته فيه كما لو احتش او احتطب وهو قول اكثر الشافعية وقال بعضهم انه لا يملكه لكنه اولى من غيره والحق الاول ولو زاد الماء المباح فدخل في ملك انسان بسيل او جريان لم يكن لغيره اخذه مادام

فيه التحريم بالدخول في ملك غيره بغير اذنه وهل يملكه مالك الملك قال الشيخ ره لا يملكه وهو اصح قولي الشافعية كما لو وقع في ملكه مطر او ثلج فمكث في ملكه او فرخ طائر في بستانه او توحل ظبي في ارضه او وقعت سمكة في سفينته لم يملكه بذلك بل بالاخذ والحيازة فعلى هذا لو تخطى انسان الى ملك غيره واخذ من ذلك الماء لم يكن لصاحب الارض استرداده وكان ملكا للثاني باستيلائه وتحريره في آنيته والوجه الثاني للشافعية انه يكون ملكا لصاحب الارض فان اخذه غيره كان له استرداده والمعتمد الاول لان الانسان لا يملك ما لم يتملك الا بالميراث الا ترى انه لو وهب بغيره شيئا او اباحه له لا يملكه الا بتملكه فاذا دخل الى ملكه لم يملكه بذلك وبخلاف وقوع السمكة في السفينة والظبي في الارض وقوع الصيد في الشبكة المنصوبة فان الصيد هنا يملك لان الشبكة كيده ووضعها لذلك انتهى وقال في الدروس في اول كتاب الميراث اما الماء فاصله الاباحة ويملك باحرازه في اناء او حوض وشبهه وباستنباط بئر او عين او اجراء نهر من المباح على الاقوى انتهى وقال في جامع المقاصد في احياء الموات عند قول العلامة ره ولو حفر في المباح بئرا لا للتملك بل للانتفاع فهو احق بها مدة مقامه عليها وقيل يجب بذل الفاضل من مائها عن قدر حاجته وفيه نظر والقائل بذلك الشيخ ره لقوله عليه السلام الناس شركاء في الثلثة النار والماء والكلاء ولا دلالة فيه لان الاشتراك في الاصل لا ينافي تجدد الملك والاختصاص كالحرز في الآنية ولان المفرد المحلى باللام لا يعم وما ورد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله من النهي عن منع فاضل الماء ونحوه فهو محمول على الكراهة ووجه النظر ان تملك المباحات ان لم يحتج الى نية فقد ملك هذا الماء فلا يجب عليه بذل فاضله كسائر امواله وعلى القول بالاحتياج في التملك اليها فهذا كالتحجير يفيد الاولوية وح فلا دليل على وجوب بذل الزائد بهذا الحكم ما اذا قصد بالحفر التملك وقصد عدمه اما لو لم يقصد شيئا فقد قال في التذكرة الاقوى اختصاصه به لانه قصد بالحفر اخذ الماء فيكون احق وهنا ليس له منع المحتاج عن الفاضل عنه لا في شرب الماشية ولا الزرع وفيه نظر لان صح الاختصاص لا دليل على وجوب بذل الفاضل عن صاحبه مع انه قد حقق فيما بعد ان الفعل الذي جعله احياء لا يفعل في العادة مثله الا للتملك كبناء الدار واتخاذ البستان ملك وان لم يوجد منه قصد التملك وان كان مما يفعله المتملك وغير المتملك كحفر البئر في الموات وزرعه قطعة من الموات اعتمادا على ماء السماء افتقر تحقق الملك الى تحقق قصد فان قصد افاد الملك والا فاشكال ينشأ من ان المباحات هل تملك بشرط النية ام لا وللشافعية وجهان وما لا يكتفي به المتملك كتسوية موضع النزول وتنقيته عن الحجارة لا يفيد التملك وان قصد وهذا كنصب الاحبولة في طرق الصيد واغلاق الباب اذا دخل الصيد الدار على قصد التملك فيه وجهان ولو دخل الصيد في ارضه التي سقاها لا بقصد الصيد لا يقتضي التملك وان قصد هنا كلام واشكال لا ان الذي ذكره بنا في الحريم الذي تقدم والذي يقتضيه النظر عدم اشتراط النية في تملك المباحات لان الاصل ولعموم قوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له واشتراط النية يحتاج الى مخصص والاحياء في كل شيء بحسبه كما سيأتي ان شاء الله ثم نحفر البئر الى ان يبلغ الماء احياء وليس في الباب ما يدل على الاشتراط مما يعتد به وغاية ما يدل عليه ما ذكروا ان قصد عدم التملك مخرج للاحياء عن كونه سببا للملك اذ الملك القهري هو الارث كما صرح به في التذكرة فانه قال في وهب الاسناد اول بحث المياه في جملة كلام له ان الانسان لا يملك ما لم يتملك الا في الميراث فعلى هذا ان نوى التملك بالاحياء ملك وكذا ينبغي ان لم ينو شيئا بخلاف ما لو نوى العدم فلا يملك وح فيتصور التوكيل في حيازة المباحات واحياء الموات وسيأتي ان شاء الله تعالى ثم نعود الى مسئلة الكلاء والاصح فيها عدم الملك وعدم وجوب بذل الفاضل لكن لا يجوز بيعه الا بعد الحيازة انتهى والحاصل انه ليس في كلام احد اشتراط قصد الانتفاع في كلامهم فالانتفاع يعم الانتفاع باخذ المال على بذله او على رفع اليد عنه والانتفاع بالعين **هذا** تمام الكلام فيما يتعلق بالاكتساب بالاعيان النجسة والمتنجسة **ثم** انه ينبغي التنبيه على امور مناسبة للمقام **الاول** انه ذكر في مفتاح الكرامة بعد ذكر المتنجسات والنجاسات وعدم جواز بيعها انه لا فرق في ذلك بين المايع والجامد الذي لا يقبل التطهير سواء كان مايعا واصابته النجاسة ثم جمد او اصابته النجاسة وهو جامد كما اذا اختلط الطحين بشيء من نجس العين كالخرء المدقوق بحيث لا يمكن انفصاله عنه الا ان تقول في الاخير انه ليس بنجس فالمدار على التنجيس في عدم قبول التطهير انتهى وقال ثم انه ينبغي الجزم بجواز بيع الطحين ونحوه اذا خرج معه ما يتحقق النجاسة على وجه لا يتميز عنها مما نحن فيه ضرورة عدم كونه نجسا ولا متنجسا نعم قد يحتمل المنع عن بيعه باعتبار عدم التمكن من المنفعة المقصودة مع ان ذلك لا يخلو عن مناقشة انتهى وقال بعض بجواز بيعه لان ما ذكرنا من الاجماعات والآيات والاخبار انما تدل على

على عدم جواز بيع النجس والمتنجس ولا اشكال في ان هذا ليس من النجاسات ولا من المتنجسات الآن بدعوى ان المناط الذي في النجس والمتنجس
من عدم امكان حصول النفع المشروع جار هنا ايضا الآن هذا غير صحيح لان عنوان النجس والمتنجس غير عنوان ما لا ينتفع به كما نقلنا
من العلامة في التذكرة حيث شرط في المبيع موردا احدها كونه طاهرا وثانيها كونه ذا منفعة محللة شرعا وان كانت النسبة بينهما عموما
من وجه واشار باكثر ما ذكرنا عبارة الجواهر نعم يمكن ان يقال ان المبيع وان لم يكن داخلا في النجاسات ولا في المتنجسات الآن بعضه من
النجاسات فاذا اعطى الثمن في مقابله يكون مقدارا من الثمن في مقابل النجس فلا يجوز بسبب ما ذكرنا من الادلة لانها اعم من ان يكون تمام المبيع او
بعضه ولا يمكن تبعض الصفقة لانه في مورد يمكن الانفكاك وهو غير ممكن هنا فيكون بطلان البيع بسبب وقوعه على النجس ولو جزءا
الثاني في ان البيوع المحرمة هل يقتضي الفساد في متعلقه او الحرمة من دون الفساد او كليهما وبعبارة اخرى النهي في المعاملات هل
يقتضي الفساد او الحرمة او هما معا والحق هو الاول ونحن وان ذكرنا ذلك في اول الكتاب مفصلا لكن لما ذكره بعض العلماء هنا استطرادا
نقتفيه في ذلك فلنذكر بعض ما لم نذكره هنالك **فنقول** استند بعض القائلين باقتضاء الفساد الى ظواهر الاخبار كخبر التحف حيث قال فيه او
شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام لان ذلك منهي عن اكله وشربه ولبسه وامساكه والتقلب فيه والنبوي ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه واستند
بعضهم بانا وان لم نقل بان الفساد مستفاد من الاخبار بتنزيل النواهي على الارشاد بل قلنا بكونها للتحريم لكنا نقول ان النهي اذا تعلق
بجميع آثار المعاملة يقتضي الفساد من جهتين احدهما ان المعاملة بدون ترتب الاثر سفهية والمعاملة السفهية فاسدة وثانيهما ان النهي عن
جميع الآثار يستلزم الفساد في نظر اهل العرف وان لم تكن هنالك ملازمة عقلية ورد بانه لا يمكن عقلا ان يكون المبيع قد انتقل الى المشتري
ويكون الثمن ممنوعا الى البايع ولكن لا يجب تسليم المبيع الى المشتري مثلا ولا ملازمة بين المالكية وحل وبين وجوب الدفع البتة الا ترى
ان المحجور عليه من التصرف في ماله لسفه ونحوه مالك ولا يجب تسليم ماله والملازمة العرفية كافية ومنهم من استند في ذلك الى ارتفاع
مقتضي الصحة وعليه فلا يقتضي الفساد في جميع الموارد بل يختص بمورد يرتفع فيه مقتضي الصحة ويلوح ذلك من المحقق النهاوندي
حيث فصل بين ما لو كان مقتضي صحة المعاملة منحصرا فيما يناقض التحريم مثل احل الله البيع فان الحل يناقض التحريم وبين ما لو كان
تماما لا يناقض التحريم بان كان لمجرد بيان الحكم الوضعي مثل قوله عليه السلام انما البيع الخ وانما يجب المهر وقوله عليه السلام الصلح جائز بين المسلمين
فحكم بالفساد عند تعلق النهي في الاول لارتفاع مقتضي الصحة بما يناقضه بخلافه في الثاني فان ما لا يناقض التحريم من مقتضي صحته لا
يرتفع بالنهي فح لا تبطل تلك المعاملة وفي هذا التفصيل ما لا يخفى والحق ما ذكرناه سابقا مفصلا من اقتضائه الفساد لان العقود ليست
لها حقائق شرعية بل باقية على معانيها العرفية واللغوية فكل ما يسمى بيعا عند العرف واللغة بيع شرعا وانما امضى الشارع هذا البيع
البيع العرفي واللغوي فمعنى احل الله البيع ليس الا صحة هذه البيوع العرفية فاوامر الشارع امضاء لما كان ثابتا في العرف فهو
لبيان الحكم الوضعي اعني به الصحة وترتب الاثر ولا يحتمل ان يكون معنى قوله احل الله البيع وجوبه كما في اوامر العبادات فاذا كان مفاد
الاوامر ذلك فيكون النواهي ايضا كذلك يعني لا يستفاد منها الا عدم الترتب شرعا فيكون بيانا لان هذا الفرد من المبايعة العرفية
غير ممضاة شرعا ولا يستفاد منه الحرمة بل يستفاد منه انه لا يحصل بسببه النقل والانتقال ويكون التصرف في متعلقه حراما اما
نقلنا الصيغة فلا والا فلا بد له من دليل خاص **الثالث** انه ذكر بعض فيما لو علم احد المتبايعين بنجاسة المبيع دون الآخر مثلا لو علم احدهما
ان اللحم غير مذكى واعتقد الآخر تذكيته ان البيع باطل ولا يجوز التصرف فيهما لوجهين احدهما ان العقود من قبيل الاسباب ومعلوم
ان السبب الواحد لا يتبعض في التاثير سواء كان هو العقد ام غيره وثانيهما العمومات الدالة على تحريم بيع الاعيان النجسة او
خصوص الميتة شاملة لما اذا علما جميعا او احدهما بكونها وقع عليه البيع من الاعيان النجسة **هذا** ملخص ما ذكره وتفصيل
هذا الاجمال يقتضي بسطا في المقام **فنقول** يقع الكلام تارة من حيث الحكم التكليفي واخرى في الوضعي والكلام من الجهة
الثانية تارة في مرحلة الظاهر واخرى في الواقع ونفس الامر وعلى التقديرين اما بعلم الآخر باعتقاد المعتقد النجاسة او بجهله
اما الكلام في الحكم التكليفي فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز التصرف في المبيع اذا كان العالم بنجاسة المبيع مشتريا ولا في الثمن اذا
كان العالم بنجاسة المبيع بايعا وذلك لان اعتقاد كل احد ممضي في حقه وهو حجة عليه فباعتقاده النجاسة للمبيع يعتقد عدم جواز

في وقوع البيع على ما هو [illegible] ... الجنس

التصرف فيه بنحو من الانحاء فيمنع عليه الحجة واما عدم جواز التصرف في الثمن اذا علم البايع بنجاسة المبيع فلان جعل الثمن في مقابل
هذا العين غير جائز فيكون اكلا بالباطل ورضاء المشتري باكل البايع للثمن مقيد بكون المبيع قابلا للنقل شرعا واذا لم يكن قابلا لسبب
النجاسة فلا رضاء منه فلا يجوز التصرف **واما** بالنسبة الى الجاهل فلا يترتب عليه العقاب لعجزه ما دام جاهلا هذا بالنسبة الى
حكمه التكليفي اما بالنسبة الى حكمه الوضعي اما بالنظر الى الواقع فلا اشكال في ان العقود من قبيل الاسباب والسبب الواحد لا يتبعض
في التاثير سواء كان هو العقد ام غيره فبعد كشف بطلان السبب لا يترتب عليه المسبب فيرجع كل من العوضين الى ملك صاحبه
على تقدير الملكية والا فيرجع ما هو ملك شرعا الى صاحبه اما بالنظر الى الظاهر فالعقد ممضي في حق غير العالم تماما بمعنى انتقال
ماله الى صاحبه وبالعكس بحسب الظاهر فجواز العقد صحيح من الاحكام الظاهرية في حقه وغير ممضي في حق العالم تماما بمعنى عدم
انتقال ماله الى صاحبه وعدم انتقال مال صاحبه اليه في الواقع ولا مانع من تخلف الحكم الواقعي عن الظاهري وله موارد في الفقه
منها ما لو اقرت المرأة بزوجية رجل وانكرها الرجل فهو فيمضي في حق كل منهما مقتضى اقراره **واما** عموم تحريم بيع النجس او الميتة
مثلا فهي كساير الخطابات الشرعية المسوقة لبيان الحكم الواقعي والحكم المترتب على جهلهما او جهل احدهما من الاحكام الظاهرية
التي لا يندرج في مؤدى الخطاب بالاحكام الواقعية وليس المتكفل لبيان اعتبار الاحكام الظاهرية الا ادلتها فلا تدخل في ادلة
الاحكام الواقعية **الامر الرابع** حكم الانتفاع بالنجاسات العينية بالنسبة الى اتخاذها لعلف الدواب واطعام الجوارح
وعدمه مختلف فيه فقال بعض بالجواز مع الكراهة كالاردبيلي حيث قال دليل جواز سقي الدواب المسكر بل ساير المحرمات والمتنجسات
هو الاصل والعمومات وحصر المحرمات مع عدم ما يدل على التحريم لعدم التكليف له ولا لصاحبه بعدمه ودليل كراهته الاعتبار واحتمال
ضرره بالحيوان وبضرره هو بعد السكر غيره واحتمال تاثيره في لحمه وتحريمه بنجاسته كما مر اليه الاشارة في شرب البول ولبن الخنزير
فتذكر وله رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال وسئلته عن البهيمة والبقرة تسقى وتطعم ما لا يحل للمسلم اكله وشربه ايكره ذلك
قال نعم يكره ذلك ولا يضر ضعف السند باشتراك ابي بصير وعلي بن ابي حمزة بل بضعفهما وجهل الحسن بن علي بن حمزة وابي عبد الله الرازي
ورواية غياث عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يكره ان يسقى الدواب الخمر ولا يضر الضعف بغياث ولا يقاس عليه الاطفال فانهم
ان لم يكونوا مكلفين بالفعل ولكن يصيرون مكلفين ويتعودون والناس مكلفون باجراء احكام المكلفين عليهم ويدل عليه رواية عجلان
انتهى **وقال** صاحب المستند في باب المطاعم حيث قال الفصل الاول في بعض الاحكام المتعلقة بالمطاعم والمشارب وفيه مسائل الاولى
يجوز سقي الدواب واطعامها المسكر وساير المحرمات والمتنجسات على الاصح الاشهر للاصل والعمومات وحصر المحرمات وعدم الدليل على
التحريم نعم يكره ذلك لروايتي ابي بصير وغياث المصرحين بانه يكره ذلك وعن القاضي تحريمه ولعله يحمل الكراهة في الخبرين على الحرمة ولا
وجه له بعد كونها اعم بحسب اللغة انتهى **و**صرح جمع بجواز استعمال شعر الخنزير وجلده في السقي للدواب **وقال** في المستند وبعد
ما ذكرناه مضافا الى حكم الاصل بلا اخطار ما استمرت عليه السيرة من الانتفاع بعذرة الانسان وغيره في الزرع والكروم وصبغ
الشجر والاصباغ وبرغوة الصابون بعد التخبيص بالبول على الجرح وطلي الدواب والسفن بالمتنجس ومن الاخطار ما دل على اقتناء الخمر
للتخليل وعلى اتخاذ حبل من شعر الخنزير ودلو من جلده لسقي الدواب انتهى **وقال** بعض بعدم الجواز كصاحب كشف الظلام حيث قال
ومما ذكرنا تعرف عدم جواز نضح الكلاب وطيوره والوقود به لانه من المنافع المشمولة لعموم دليل تحريم الانتفاع خلافا لبعض المعاصرين
حيث ذكر فيه وجهين ساكتا عليهما انتهى لكن التحقيق عدم الجواز **بيانه** ان ما ذكرنا سابقا من الاجماع والاخبار والآيات على عدم جواز
استعمال النجس شاملة لما نحن فيه لان الانتفاعات المذكورة من انواع التصرفات بل اقوى من دهن السفن والجلود مع انهما منهيان
في صريح الخبر فلا يجوز التمسك بالعمومات والاصول لانهما عامان بالنسبة الى ما ذكرنا من العمومات وهذه العمومات خاصة بخصوص بها
العمومات مثل ما ذكره في السرائر من قوله بيع الخمر للمسلم حرام وثمنه حرام وجميع انواع التصرفات فيها حرام على المسلمين بغير خلاف بينهم انتهى
وكذا قوله تعالى والرجز فاهجر بناء على ما ذكره الجوهري من ان الرجز القذر لوضوح ان التصرف باي نوع كان مخالف للهجر **واما**
الاخبار فمنها ما عن النبي صلى الله عليه وآله قيل يا رسول الله ارايت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح

في حكم الانتفاع بالنجاسات بعلف الدواب وغيرها من [illegible]

بها الناس فقال لا هو حرام وكذا ما في خبر التحف بعد ذكر النجاسات فهذا كله حرام ومحرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه ومسكه
والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام انتهى لوضوح ان هذه الامور نوع من التقلبات بل الظاهر ان ما ذكرناه دون من التسميد بالميتة
والعذرة المحرم بما رواه ثقة الاسلام الكليني في باب لباس المصلي عن علي بن ابي المغيرة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت
فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا وغيرها من الاخبار فلا اشكال في عدم جواز هذه التصرفات ثم ان ما ذكر من الخبرين المستدل
بهما على القول بالكراهة مع ان العمل بهما في مقابل العمومات والاطلاقات والاجماعات مشكل يمكن حملهما على التحريم **هذا** تمام
الكلام في حكم التقلب في المتنجس فيجوز جميع التصرفات الغير المشروطة بالطهارة فيه اذا لم يكن ممنوعا بخصوصه كما هو المفروض بل
ورد في جوازها اخبار منها ما عن زكريا بن آدم قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر او نبيذ قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق
كثير قال فقال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلاب ثم ان اطعامها لغير الحيوانات من الاطفال والمجانين ممن شأنه التكليف نوعا
وليس بمكلف فعلا وهو الانسان الغير المتوجه اليه الخطاب بالاجتناب عن النجس بالفعل ففي جوازه وعدمه خلاف فقال بعض
ان اطعامها لمن عرفت يقتضي اطعامها لغيرهم حيث لا يعلمون وكذا غيرهم من المسلمين فيصير سببا لفتح باب مباشرة النجاسات وقد
تعلق غرض الشارع بالتجنب عنها فيجب نقض لغرضه **وقال** في مفتاح الكرامة فلا يجوز دفع الدبس النجس للنحل ولا الى غير المكلف
من لا ناسيين لنقص او سهوا او جهلا وغير ذلك من وجوه الانتفاع وكذا غير الدبس كالزيت انتهى **وقال** صاحب المستند المعروف فلا
كما في الكفاية انه يجوز سقي الاطفال المسكر ويدل عليه روايتا عجلان احداهما من سقى مولوده مسكرا سقاه الله من الحميم وان غفر له والثانية
قال الله عز وجل من شرب مسكرا او سقاه صبيا لا يسقيه من ماء الحميم معذبا او مغفورا له ورواية ابي الربيع الشامي وفيها بعد
السؤال عن الخمر ولا يسقيها عبد لي صبيا صغيرا او مملوكا الا سقيته مثل ما سقاه من الحميم يوم القيمة معذبا بعد او مغفورا له
وهل يختص ذلك بالمسكر او يتعدى الى ساير المحرمات ظاهر المحقق الاردبيلي الثاني حيث قال هنا والناس مكلفون باجراء احكام
المكلفين عليهم انتهى وفي ثبوت ذلك التكليف للناس مطلقا نظر ولا يحضرني الآن دليل على التعميم الموجب لتخصيص الاصل والله سبحانه
هو العالم انتهى كلامه قدس سره والتحقيق ان يقال اطعام النجس للمجانين والاطفال محرم قطعا لا لما ذكره الاردبيلي بل لانه نوع تصرف
ولا يجوز التصرف في النجاسات ولا التقلب فيها كما هو صريح خبر التحف كما اشرنا اليه مرارا سواء في ذلك الحيوان وغيره من افراد
الانسان نفس المكلف بالفعل ولان فعله هذا سبب للحرام كمن قدم الى غيره محرما وقد ذكرنا ان الاقوى فيه التحريم لان استناد الفعل الى
السبب اقوى فنسبة فعل الحرام اليه اولى فهذا كله في النجس اما المتنجس فلا مانع من اعطائه للمجانين والاطفال لما ذكرنا من جواز
التصرفات الغير المحرمة ولا يكون دليل على الحرمة هنا فنفس الشك في الحرمة كاف في عدمها وليس سببا للحرام لان غير المكلفين لا يتعلق
اليهم نهي حتى يكون حراما عليهم لوضوح ان جميع التكاليف بالنسبة الى البلوغ واجب التعلق فلا يكون قبله امر ونهي واما اطعام المكلف
فحرام لما ذكرنا من سببيته لفعل الحرام وصدوره من المكلف نعم يمكن ان يقال حرمة اطعام الخمر الذي ذكرنا عدم جواز سقيها
للصبي انما هي لاجل ان للخمر امتيازا في نظر الشارع فلا يريد وقوعه في الخارج ولو من غير المكلف بل يمكن استفادة عدم جواز اعطائها
المكلف لو كان جاهلا مما ذكرنا من النصوص على وجوب اعلام المشتري عند بيع الدهن المتنجس فتدبر **الخامس** من الامور ان
حرمة الانتفاع بالاعيان النجسة في حال الاختيار مما لا اشكال فيه غاية ما في الباب اختلاف القولين فيه من جهة ان الاصل حرمة الانتفاع
الا ما خرج كما هو الحق او بالعكس وعلى كل حال فلا اشكال في الحرمة المثبتة في حال الاختيار وانما الكلام في ان تلك الحرمة ثابتة في حال
الضرورة ام لا والسبب في الضرورة تارة هو خوف الهلاك من جهة التقية او من جهة الجوع او العطش او الاكراه او نحوها واخرى لزوم
التداوي اذا كان العلاج منحصرا بسبب قول اهل الخبرة فلا بد ان نتكلم في المقامين **فنقول** قبل الشروع في المطلوب ان معنى الاضطرار
على ما في القاموس هو الاحتياج الى الشيء يقال اضطره اليه احوجه والجاه وقال في الصحاح وقد اضطر الى الشيء اي الجئ اليه انتهى وقال المحقق
في الشرايع اما المضطر فهو الذي يخاف التلف لو لم يتناول انتهى وقال في المسالك بعد نقل هذه العبارة واما ما ذكره من تفسير الاضطرار
فهو المشهور بين الاصحاب لتحقق معنى الاضطرار على جميع هذه الاحوال انتهى وقال في الجواهر اما المضطر فعن النهاية هو الذي يخاف التلف

على نفسه لو لم يتناول وقال فيها ولا يجوز ان ياكل الميتة الا اذا خاف تلف النفس فاذا خاف ذلك اكل منها ما يمسك رمقه وقال في الارشاد
الباب الثاني في الاضطرار ويباح للمضطر وهو خائف التلف لو لم يتناول انتهى وقال الاردبيلي في شرحه والاضطرار يحصل بخوف
ولكن يكون مع الظن لا مجرد التوهم والاحتمال انتهى وقال في المعتبر يجوز عند الاضطرار تناول المحرم عند خوف التلف انتهى وقال في
المستند ثم انه يحصل الاضطرار بخوف تلف النفس مع عدم التناول انتهى وحكي مثل ما نقلنا عنهم عن غيرهم مثل القاضي وابن ادريس لا
انه لا ريب في ان الاضطرار الذي يكون متعلقا للحكم يحصل بغير ذلك من خوف العرض وتلف المال الكثير الغير المتحمل عادة بل الضرر بالنفس
الغير الموجب للتلف وتخصيصهم بخوف التلف بيان للفرد المتيقن والاخبار الواردة في هذا الباب لا اختصاص لها بتلف النفس بل عامة
لكل من كان تحت هذا الاطلاق بل لو لم يكن هذه الاخبار الخاصة يكفي في الحكم بالجواز ادلة الضرر وقد حققنا انه شامل للضرر الحاصل
من تلف النفس او العرض او المال ولذا قال الاردبيلي في شرح الارشاد وكذا بخوف حصول المرض الذي يكون شاقا لا يتحمل وبعد صاحبه
مريضا لا صحيحا انتهى وقال ايضا بل لا يبعد بخوف تلف مال له محترم وقال في المسالك بعد نقل كلام الشيخ في نهاية من التقييد بتلف النفس وفي
معنى ما ذكر من يخاف طول المرض او عسره لان ذلك كله اضطرار ومنعه على تقديره حرج منفي انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا من كفاية ادلة
الضرر في المسألة وقال في السرائر واذا كان الاكل من الميتة في حال الاضطرار يدفع به الضرر العظيم عن نفسه وجب عليه ذلك وقال في
المستند بعد القول بحصوله بخوف تلف النفس وخوف المرض الشاق الذي لا يتحمل صاحبه عادة او خوف زيادة المرض او بطوء برئه الى ان قال
والظاهر الحاق خوف تلف العرض او المال المحترم بترك تناوله وعن الشيخ في نهاية والفاضل في لف وجماعة التخصيص بخوف تلف النفس مستندا
الى الآيات السابقة وافادتها للتخصيص ممنوع انتهى ستذكر الآيات والاخبار ويظهر كونها ابية عن التخصيص مع ان ما ذكرنا من ادلة الضرر
كاف في المرجع الاصدق عرفا لانه من الموضوعات العرفية فاذا ظهر هذا **فنقول** واما من كان ظاهر عبارته الاختصاص كما نقلنا فوجهه انه
المتيقن في الرخصة او لظاهر خبر المفضل ومرسل محمد بن عبد الله ومحمد بن عذافر ففي الاول فوجه التحريم انه تعالى علم ما تقوم به ابدانهم وما
يصلحهم فاحله لهم واباحه تفضلا منه عليهم به لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم ثم اباحه للمضطر فاحله في الوقت الذي لا يقوم
بدنه الا به فامره ان يتناول منه بقدر البلغة لا غير وفي مرسلة محمد بن عبد الله عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في بيان وجه تحريم الاشياء
فانه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لم حرم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير فقال ان الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده واحل لهم ما سواه من
رغبة منه فيما حرم عليهم ولا زهد فيما احل لهم ولكنه خلق وعلم ما تقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله الله لهم واباحه تفضلا منه عليهم لمصلحتهم
وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم ثم اباحه للمضطر فاحله في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به فامره ان يتناول منه بقدر البلغة لا غير و
مثلهما خبر محمد بن عذافر الا ان التمسك بهما للمطلوب غير صحيح لضعف السند فلا يمكن الركون اليهما في مقابل الاطلاقات مع ان الخبرين مختصان ب
الحكم وهو الترخيص بهذا الفرد من المضطر لا بيان ان المضطر من يخاف التلف على النفس فلا يصح تفسير المضطر به كما هو الظاهر من كلماتهم
حيث قال في الارشاد المضطر هو خائف التلف لو لم يتناول وقال في القواعد المضطر هو كل من يخاف التلف على نفسه لو لم يتناول انتهى
وبهذا اشار في الجواهر بعد قوله اما المضطر فعن النهاية هو الذي يخاف التلف على نفسه لو لم يتناول وقال فيها ولا يجوز ان ياكل الميتة
الا اذا خاف تلف النفس فاذا خاف ذلك اكل منها ما يمسك رمقه لا يمتلي منه وفي المسالك وافقه عليه تلميذه القاضي وابن ادريس والعلامة
في المختلف ولعله لانه المتيقن في الرخصة ولخبر المفضل ومرسل محمد بن عبد الله ومحمد بن عذافر وفيها ان عنوان الرخصة المضطر الذي لا ريب
في تحققه بغير ذلك والخبران المزبوران بعد الاغماض عن السند لا دلالة فيهما على الاختصاص انتهى لان مراده ره ان كان عدم دلالتهما على الاختصاص
في الموضوع فمسلم وان كان مراده ره الاختصاص في الحكم فغير صحيح لوضوح الاختصاص فاذا تبين هذا فنقول لا اشكال في جواز الاكل
والشرب للمضطر مما ذكرنا من النجاسات بل يجب عليه بل الاجماع بقسميه موجود فيه الا في الخمر لما حكي عن المبسوط والخلاف فقال لا يجوز دفع ضرورة
العطش والجوع او التداوي بشرب الخمر اصلا استنادا الى تحريمها في الكتاب وعموم رخصة اباحة الاضطرار لها المضطر بها لحرمة
الميتة والدم ولحم الخنزير ومعنى الاباحة للمضطر ولا تقاومها اخبار الحلية لان كل خبر يخالف الكتاب فهو مردود وكذا لرواية ابي بصير المروية
في الحل للمضطر لا يشرب الخمر فانه لا يزيده الا شرا ولانه ان شربها قتلته فلا يشرب منها قطرة قال وروي لا يزيده الا عطشا ورواية

الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون والمضطر لا يشرب الخمر لانها تقتله وبين ان استثناء المضطر آية ثابتة من الكتاب مطلق في قوله تعالى وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه مع ان خبر السنة لا يعد معارضا ومخالفا بل يكون مبيّنا للعموم ومخصصا كما في المقام لان ما دل على الجواز خاص بصورة الضرورة والنواهي مطلقة ولا تعارض بينهما ورواية العلل لانها معللة بما كان المفروض خلافه لانه لا يكون في صورة ان شربها سبب قتله والمفروض ما اذا كان سببا للنجوة وقال في الوسائل بعد ذكر الحديث ذكر انه لا يزيده الا عطشا ان هذا محمول على خوف الضرر من شرب الخمر ايضا بقرينة التعليل او على ضرورة دون الهلاك الا ان الحق ان السؤال في صورة الضرورة من العطش ومعلوم ان بسبب الضرورة يرتفع الحرمة اذا كان هذا سببا لدفعه لا لازدياده والا يكون شربه حراما لانه ممد للهلاك ولا اشكال في ان الخمر يصير سببا لازدياد العطش كما هو المستفاد من الخبر فقال انه لا يجوز شربها لدفع العطش ولو ان يموت لانه لا يرفع العطش بل يزيده فلا يكون ضرورة بالنسبة اليها مع ان هذه الروايات ضعيفة لا يصح الركون اليها لاعراض المشهور بل الكل غير الشيخ عنها ونقل الخلاف في المستند في الطين حيث قال والمحكي عن بعض الاصحاب فقال بعدم جواز دفع الضرورة بالطين الارمني والطين المختوم لعموم ادلة حرمة الطين وجوابه ظاهر انتهى وبعد ذلك كله جوازه في حال الضرورة واضح لما سنذكره من الادلة وخصوص موثقة الساباطي في الخمر عن الرجل اصابه عطش حتى خاف على نفسه فاصاب خمرا قال يشرب منه قوته والمروي في الدعائم اذا اضطر المضطر الى اكل الميتة اكل حتى يشبع واذا اضطر الى الخمر شرب حتى يروى وليس له ان يعود الى ذلك حتى يضطر اليه ومرسلة العلل وشرب الخمر ابو بالجملة يدل على المطلوب الادلة الاربعة **اما** الاجماع فظاهر لاتفاق الكل في غير الخمر والطين والمخالف فيهما من الواحد غير مضر على طريقة الكشف والحدس **واما** الآيات فمنها قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والمخمصة المجاعة والمتجانف المائل وقوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم ومنها ما ذكرنا **اما** السنة فكثيرة منها ادلة العسر والحرج وادلة نفي الضرر والضرار اذ لا حرج ولا ضرر اعظم من المنع في حال الضرورة ورواية المفضل المتقدمة ومرسلة الصدوق ومن اضطر الى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم ياكل شيئا من ذلك حتى يموت فهو كافر ورواها احمد بن محمد بن يحيى في نوادر الحكمة وفي الدعائم قال علي عليه السلام المضطر ياكل الميتة وكل محرم اذا اضطر اليه وفي تفسير الامام قال الله سبحانه فمن اضطر الى شيء من هذه المحرمات فان الله غفور رحيم ستار لعيوبكم ايها المؤمنون رحيم بكم حين اباح لكم في الضرورة ما حرمه في الرخاء **واما** العقل فلحكمه بان حفظ النفس لازم ومقدم على سائر الامور ثم انه لم يرخص الباغي والعادي في ذلك لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد وادعى الاجماع عليه في الايضاح واختلفوا في تفسيرهما فالمشهور ان الباغي من خرج على امام زمانه لقول الصادق عليه السلام في مرسل البزنطي الباغي الذي يخرج على الامام والعادي الذي يقطع الطريق لا يحل له الميتة وعن التبيان ومجمع البيان انه المروي عن الصادقين عليهما السلام وقيل كما عن الحسن وقتادة ومجاهد الذي يبغي الميتة ويتلذذ بها وقيل كما عن الزجاج المفرط المجاوز للحد الذي احل له وقيل كما عن ابن عباس غير المضطر وقيل العادي الآخذ عن مضطر مثله بان يكون لمضطر آخر شيء يسد رمقه ياخذه منه فذلك غير جائز بل يترك نفسه حتى يموت ولا يميت الغير وعن النهاية وابني البراج وادريس انه باغ الصيد بطرا او لهوا وورد به روايات منها ما عن عبد العظيم الحسني عن محمد بن علي الرضا عليهما السلام قال قلت له متى يحل للمضطر الميتة فقال حدثني ابي عن ابيه عن آبائه عليهم السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله سئل فقيل يا رسول الله انا نكون بارض فتصيبنا المخمصة فمتى يحل لنا الميتة قال ما لم تصطبحوا او تغتبقوا او تحتفئوا بقلا فشأنكم بها قال عبد العظيم فقلت له يا بن رسول الله فما معنى قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال العادي السارق والباغي الذي يبغي الصيد بطرا او لهوا لا ليعود به على عياله ليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا هي حرام عليهما في حال الاضطرار كما هي حرام عليهما في حال الاختيار ورواه الصدوق باسناده عن محمد بن جعفر الاسدي ورواه الطوسي في الامالي عن ابيه عن المفيد عن الصدوق عن الحسين بن احمد بن ادريس نحوه وباسناده عن احمد بن محمد بن يحيى الخثعمي عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي باغي الصيد والعادي السارق ليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا هي حرام عليهما ومنها ما في معاني الاخبار قال وروي ان العادي اللص والباغي الذي يبغي الصيد لا يجوز لهما التقصير في السفر ولا اكل الميتة وورد

على المعنى المشهور ايضا روايات منها ما ذكرنا عن البزنطي ومنها ما عن احمد بن محمد بن ابي نصر عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه قال الباغي الذي يخرج على الامام والعادي الذي يقطع الطريق لا تحل له الميتة وروى الطبرسي في مجمع البيان عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في قوله تعالى غير باغ ولا عاد غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بالمعصية الذي يقتضيه النظر هو المعنى المشهور لاعراضهم عن اخبار المخالف فيوجب ضعفها وعملهم على طبق هذه الاخبار واستنادهم اليها سبب لقوتها مع امكان ان يقال ان الباغي بمعنى الخارج على امام زمانه حقيقة شرعية ولذا قال في المسالك بعد تفسير الباغي بما ذكرنا رواه ابو بصير والرواية مرسلة في طريقها سهل بن زياد الا ان تفسيرها للباغي مناسب لمعناه المشهور شرعا ولعله حقيقة شرعية فيه انتهى وقال في مجمع البيان بعد ذكر المعاني للباغي وثالثها غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بالمعصية وهذا طريقة المحققين وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انتهى فعلى هذا انه لا عبرة بما ورد على خلاف هذا المعنى هذا اذا استفدنا من الروايات وحدة معنى الباغي او العادي بمعنى عدم اشتراكهما واما اذا قلنا بتعدد معناهما فلا ينافي ان يكون ما يدل عليه الروايات الاخر معنى آخر لهما فلا يحتاج الى الطرح مع كونها في الكتب المعتبرة نعم ما لم ينجبر رواية من المعاني لا عبرة به وبهذا اشار جماعة منهم صاحب الوسائل حيث قال بعد نقل الاخبار ولا منافاة بين التفسيرات ولا بعد في دخول المعنيين في الآية انتهى وقال في المستند بعد ذكر الروايات الاول ولا تنافي بين الروايات لجواز كون المراد من اللفظين المعاني كلا المعنيين فيهما او من علمهما جميعا ولا يضر ضعف الروايات بعد وجودها في الاصول المعتبرة واما غير المعنيين الواردين في النصوص فلا اعتبار به انتهى وقال في الجواهر بعد نقل الاقوال ثالث قد يقال ان الظاهر ارادة المعنى المطابق لقوله عليه السلام في الآية الاخرى غير متجانف لاثم من الباغي والعادي للاتفاق ظاهرا على تفسير المتجانف للاثم بالميل الى اكل الميتة استحلالا اي اقترافا للاثم بخلاف البغي والعدوان الذي قد عرفت الاختلاف في تفسيرهما وان كان منه ما ينطبق على ما ذكرنا فيه مظهر رجحان ذلك على احتمال العكس بان يراد بالمتجانف للاثم خصوص الباغي والعادي وح فيكون المراد الرخصة للمضطر من حيث كونه كذلك لا المتناول لها القادم على الاثم في ذلك والمستحل لها فانه لا رخصة لهما ولو في حال الاضطرار ضرورة عدم كون الباعث لهما الا الاضطرار بل البغي والعدوان اي التجانف للاثم في اكل الميتة حال الاختيار بل في الحقيقة لا اضطرار بالنسبة اليه ضرورة عدم حالة امتناع له حتى يكون ما فيه من الحال حال الاضطرار له اذ المنساق من قوله تعالى فمن اضطر الرخصة للمنع في حال الاختيار ان اتفق اضطراره وح فقوله غير متجانف كالحال المؤكدة والكاشفة وكذا قوله غير باغ ولا عاد بناء على ارادة معنى غير المتجانف للاثم منهما ولا ينافي ذلك النصوص المزبورة التي لم يثبت حجيتها ومع التسليم يكون ما فيهما امرا آخر تنتفي الرخصة فيه ايضا مضافا الى ذلك انتهى وفيه ان مجرد هذا الاحتمال وكونه مثل ذلك لا يصير سببا لرفع اليد من الاخبار المذكورة مع عمل المشهور به كما ذكرنا واما قوله عدم ثبوت الحجية فلا يخفى ما فيه بعد عمل الاصحاب بل المشهور على طبقها ان كان فيه شيء منجبر بعملهم واما قوله ومع التسليم يكون ما فيهما الى آخر ففيه ان كلامنا ليس الا في الآية الشريفة والاخبار الواردة في معناها فكيف يمكن ان يقال ومع هذا يثبت شيء آخر لان بعد ثبوت معنى بسبب النص لا يمكن ان يقال له معنى آخر فتبين هذا تمام الكلام في المعنى المراد من الباغي واما العادي فهو كما عن النهاية وابني البراج وادريس وفي مرسل البزنطي المتقدم قاطع الطريق وكذا في خبر ابي نصر وقيل كما عن الحسن وقتادة ومجاهد هو الذي يعدو شبعه وعن ابن عباس انه الذي يعدو سد الرمق وفي خبر عبد العظيم وخبر حماد بن عثمان المتقدمين السارق وعن الزجاج المقصر وقيل المتزود منها وقيل العادي بالمعصية وعن التبيان ومجمع البيان انه العادي بالمعصية عن طريق الحق والحق انه ايضا ما عليه المشهور من انه قاطع الطريق لما تقدم من الروايات ولا تنافي بينها وبين غيرها من الروايات اما خبر الطبرسي المفسر له بانه العادي بالمعصية فهو عام يخصص بما دل على انه قاطع الطريق لانه فرد خاص من العادي بالمعصية وكذا خبر عبد العظيم وغيره المفسر له بالسارق لوضوح ان قاطع الطريق فرد من السارق فيحمل عليه وبناء في الاحتمال الا شاهد لها هذا ولكن لا يخفى ان الماذون فيه من اكل الميتة حفظ الرمق مع كون الاضطرار بمقداره خاصة فيكون التجاوز حراما لان الضرورة تقدر بقدرها ولعدم الاضطرار بل عن ظاهر التبيان ومجمع البيان وروض الجنان وصريح الخلاف الاجماع على حرمة التجاوز ولان المتيقن من الاذن هذا المقدار والباقي يحتاج الى الدليل وقال في المستند يحل للمضطر تناول قدر الضرورة من المحرمات وهو ما يسد

في تفسير العادي

به الرمق اجماعا انتهى وقال في المسالك لا خلاف في ان المضطر يستبيح ما يسد الرمق وهو بقية الحياة ويجب عليه ان يأكل ما يحفظه من الهلاك ولا يحل له ان يزيد على الشبع اجماعا انتهى وقال الاردبيلي فاذا جاز الاكل يجب ويجب الاقتصار على دفع الضرر المحوج والمجوز للاكل فيقتصر على سد الرمق عند خوف الموت المجوز ولا يشبع الا اذا احتاج اليه كالذي يمشي في السفر مع الرفقة واحتاج الى الشبع ليمشي معهم والا لا يقدر عليه فيتخلف عنهم ويهلك فيأكل ويشرب حتى يقدر على المشي الضروري المخلص عن الهلاك او المرض او غيرهما مما يجوز له الاكل والشرب كما تقدم فان كان مما لا يندفع الا بالشبع يشبع ويدل على ذلك كله العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا انتهى بل لا يبعد دعوى الاجماع المحصل في المسألة نعم لو اضطر الى التجاوز عن سد الرمق للالتحاق بالرفقة وجب حيث يجب الالتحاق ولو افتقر اليه ولكن يتوقع مباحا فلا يجوز التجاوز على الاصح بل هو ظاهر رواية المفضل المتقدمة ثم انه لا فرق في جواز الاكل بين ان يكون سبب الاضطرار التقية او غيره ويكفي فيه ادلة التقية والاجماعات المنقولة بل المحصلة ويجب فيه ايضا الاقتصار على ما يتأدى به التقية واما ما ورد في رواية زرارة في المسح على الخفين وفيه قال لا اتقي في ثلث قلت فما هن قال شرب الخمر او قال شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج فيمكن الجواب عنه بان مراده عليه السلام بيان ان التقية انما هي فيما يتقى فيه عن المخالفة في المذهب فمن يكن مما يوافق مذهبهم اخفاء لمذهبه ولم يكن شرب النبيذ حلالا عندهم فلا تقية فيه واما في الخف فمع الاجماع على جواز التقية فيه يحمل على اختصاص استثنائه الاستثناء بنفس الامام عليه السلام والتنبيه على عدم تحقق التقية فيهما لوجود المندوحة او لموافقة بعض الصحابة او التابعين على المنع من هذه الامور وغيرها من المحامل وتفصيله في محله **هذا** تمام الكلام في المقام الاول **اما الكلام في المقام الثاني** وهو كون السبب ضرورة المعالجة والتداوي بالمحرمات فقد وقع الخلاف فيه على اقوال **الاول** عدم الجواز مطلقا وهو المشهور بين القدماء **قال** المحقق في كتاب الاطعمة ولا يجوز التداوي بها ولا بشيء من الانبذة ولا بشيء من الادوية معها شيء من المسكر اكلا ولا شربا انتهى **وقال** العلامة في الارشاد ولا يجوز التداوي بشيء من الانبذة ولا بشيء من الادوية معها شيء من المسكر اكلا وشربا ويجوز عند الضرورة التداوي به للعين انتهى **وقال** ابن ادريس في السرائر اذا اضطر الى شرب الخمر للعطش فله شربه فان اضطر اليه للتداوي او الجوع فلا يجوز له التداوي بحال الا للتداوي للعين لا لغيرها لما روي انه ما جعل شفاء في محرم وايضا تحريمها معلوم من دين الرسول فتحليلها يحتاج الى دليل انتهى **و**نقل عن الخلاف بل ظاهر المبسوط دعوى الاجماع وادعى في المسالك وشرح الارشاد كونه مشهورا وفي كشف اللثام نسبه الى الاكثر قال في المسالك بعد قول المحقق ولا يجوز هذا هو المشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه في الخلاف الاجماع انتهى وقال في شرح الارشاد بعد قول العلامة ولا يجوز التداوي هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه انتهى **الثاني** الجواز مطلقا ذهب اليه جماعة منهم القاضي وابن ادريس والشهيد في الدروس وصاحب الكفاية وصاحب الجواهر والمستند **الثالث** التفصيل بين خوف التلف على النفس وغيره فيجوز في الاول دون الثاني قال به الفاضل في لف والشهيد الثاني في المسالك وصاحب التنقيح وشارح الارشاد الاردبيلي **الرابع** ما ذهب اليه العلامة في قواعده حيث قال ولو داوى بتيقن مع العلم بالصلاح بتناوله فالتوقف والحرمة قطعا في غيره لو قلنا بالتوقف وقال في القواعد اما التداوي به فحرام ما لم يغلب الظن في بعلم بالعادة الصلاح ففيه اشكال وكذا باقي المسكرات وكل ما مزجها كالترياق انتهى وما ذكرنا من الاقوال انما هو في صورة الانحصار واما في صورة عدم انحصار الدواء بالمحرم فلا يجوز اجماعا بل الآيات والاخبار الدالة على عدم جواز تناول المحرم خرج منه ما كان في حال الاضطرار وبقي الباقي ولا اشكال في انه مع وجود غيره ليس المريض مضطرا اليه قال في كشف اللثام بعد قول العلامة واما التداوي فيحرم انه اذا لم ينحصر الدواء فيه فظاهر متفق عليه واما عند الانحصار فكذلك عند الاكثر انتهى وقال في الجواهر ولا يجوز التداوي بها ولا بشيء من الانبذة ولا بشيء من الادوية معها شيء من المسكر او غيره من المحرمات اكلا ولا شربا مع عدم الانحصار بلا خلاف بل يمكن تحصيل الاجماع عليه فضلا عن محكيه في كشف اللثام لاطلاق ادلة التحريم السالم عن معارضة الرخصة فيه للمضطر المعلوم عدم تحققه فرضا بل السالم كذلك مع عدم العلم بالانحصار انتهى وقال في المستند فاستثناه جماعة مطلقا اذا انحصر الدواء فيه ولم يكن مندوحة منه انتهى **حجة القول الاول**

العمومات الدالة على حرمة المحرمات كتابا وسنة وخصوص الاخبار الواردة في هذا الباب **فمنها** ما عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله عن الرجل ينعت له الدواء من ريح البواسير فيشربه بقدر اسكرجة من نبيذ ليس يريد به اللذة انما يريد به الدواء فقال لا ولا جرعة ثم قال ان الله عز وجل لم يجعل في شيء مما حرم دواء ولا شفاء **ومنها** ما عن ابي بصير قال دخلت ام خالد العبدية على ابي عبد الله عليه السلام وانا عنده فقالت انه يعتريني قراقر في بطني وقد وصف لي اطباء العراق النبيذ بالسويق فقال لها ما يمنعك من شربه فقالت قد قلدتك ديني فقال لا تذوقي منه قطرة لا والله لا آذن لك في قطرة منه فانما تندمين اذا بلغت نفسك هنا واومى بيده الى حنجرته يقولها ثلاثا افهمت فقالت نعم **ومنها** ما عن علي بن اسباط عن ابيه قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له رجل ان بي ارواح البواسير وليس يوافقني الا شرب النبيذ قال فقال مالك ولما حرم الله ورسوله يقول ذلك ثلثا عليك بهذا المريس الذي تمرسه بالليل وتشربه بالغداة وتمرسه بالغداة وتشربه بالعشي فقال هذا ينفخ البطن فقال ادلك على ما هو انفع من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء قال فقلنا له فقليله وكثيره حرام قال قليله وكثيره حرام **ومنها** ما عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن دواء عجن بالخمر فقال لا والله ما احب ان انظر اليه فكيف اتداوى به انه بمنزلة شحم الخنزير او لحم الخنزير **ومنها** ما عن قائد بن طلحة انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن النبيذ يجعل في الدواء قال لا ينبغي لاحد ان يستشفي بالحرام **ومنها** ما عن الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن دواء عجن بخمر فقال ما احب ان انظر اليه ولا اشمه فكيف اتداوى به **ومنها** ما عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عن دواء يعجن بالخمر لا يجوز ان يعجن به انما هو اضطرار فقال لا والله لا يحل للمسلم ان ينظر اليه فكيف يتداوى به وانما هو بمنزلة شحم الخنزير الذي يقع في كذا وكذا لا يكمل الا به فلا شفى الله احدا شفاه خمر او شحم خنزير **ومنها** ما عن ابن ابي يعفور قال كان اذا اصابته هذه الاوجاع فاذا اشتدت به شرب الحسو من النبيذ فسكن عنه فدخل على ابي عبد الله عليه السلام الى ان قال فاخبره بوجعه وشربه النبيذ فقال يا ابن ابي يعفور لا تشربه فانه حرام انما هذا شيطان موكل بك فلو قد يئست منه لذهب فلما رجع الى الكوفة هاج به وجعه اشد مما كان فاقبل اهله عليه فقال لا والله لا اذوق منه قطرة فيئسوا منه واشتد به الوجع اياما ثم اذهب الله عنه فما عاد اليه حتى مات **ومنها** ما عن سيف بن عميرة عن شيخ من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال كنا عنده فسأله شيخ فقال ان بي وجعا وانا اشرب له النبيذ ووصفه له الشيخ فقال له ما يمنعك من الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي قال لا يوافقني قال فما يمنعك من العسل الذي جعل الله منه كل شيء حي قال لا يوافقني قال ابو عبد الله عليه السلام فما تريد ان امرك بشرب الخمر لا والله لا امرك وغيرها مما ذكرها في الوسائل **حجة القول الثاني** ادلة الاضطرار والضرورة المجوزين للتناول ولعموم توقف العلاج عليه وادلة نفي العسر والحرج والضرر ورواية المفضل وهي طويلة وفيها قال ان الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده واحل لهم ما سواه رغبة منه فيما حرم عليهم ولا زهدا فيما احل لهم ولكنه خلق الخلق فعلم ما تقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله لهم واباحه تفضلا عليهم به وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم ثم اباحه للمضطر واحله له في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به فامره ان ينال منه بقدر البلغة **و**الرضوي وهو لم يحرم الا ما فيه الضرر والتلف والفساد فكل نافع مقو للجسم فيه قوة للبدن فحلال وكل مضر يذهب بالقوة او قاتل فحرام **و**فحوى موثقة الساباطي في الخمر عن الرجل اصابه عطش حتى خاف على نفسه فاصاب خمرا قال يشرب منه قوته **و**رواية محمد عن سماعة بن مهران قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام عن رجل كان به داء فامر له بشرب البول فقال لا تشربه قلت انه مضطر الى شربه قال ان كان يضطر الى شربه ولم يجد دواء لدائه فليشرب بوله اما بول غيره فلا **حجة القول الثالث** ما دل على الجواز عند خوف تلف النفس من نهي قوله تعالى فلا تقتلوا انفسكم ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ووجوب حفظ النفس عقلا ونقلا وكون محافظتها مقدمة على اكثر الواجبات ويظهر لمن راجع الموارد واما عدم الجواز فيما عداه فهي الاخبار التي تمسك بها المخالفون بل هذا نوع جمع بين الاخبار **قال** في المسالك الاقوى الجواز مع خوف التلف بدون ذلك اما الاول فلما ذكرناه من جوازه للمضطر بتحقق المرض واما مع عدمه فلهذه النصوص الكثيرة وهو اختيار العلامة في المختلف تحمل هذه الروايات على تناول الدواء لطلب العافية جمعا بين الادلة انتهى **وقال** الاردبيلي في شرح الارشاد بعد نقل الاخبار على عدم الجواز وهذه الاخبار مع دلالة التحريم

الكثيرة الدالة على المبالغة في تحريم المسكر خصوصاً الخمر بل المنع ولكن عموم الأكثر وعدم صحة أكثر الخصوص مع النهي عن الالقاء
الى التهلكة والامر بحفظ النفس ودفع الضرر عنها مهما امكن عقلاً ونقلاً كتاباً وسنة واجماعاً يدل على الجواز فيمكن حملها على
المبالغة في عدم حصول الشفاء في المحرم بحيث لا يكون الشفاء في الغير الا نادراً او على عدم جواز الشفاء بالمحرمات مع امكان
الشفاء بغيرها او على طلب الشفاء والصحة لا لحفظ النفس ودفع الضرر وانتهى **حجة الرابع** اما على عدم الجواز في الشق الثاني
من تفصيله فهي الاطلاقات الدالة على التحريم واما على التوقف في الشق الاول فهي ما ذكره في كشف اللثام في بيان منشأ الاشكال
الاشكال المذكور في عبارة القواعد بقوله من قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومن عموم اخبار النهي عن التداوي به و
انه تعالى لم يجعل الشفاء في محرم **هذا** لكن اوجه الاقوال الاربعة هو القول الثاني اي الجواز مطلقاً لما ذكرنا من ادلة العسر
والحرج والضرر والضرار وما في رواية المفضل من قوله ثم اباحه للمضطر وفي الرضوي من قوله ولم يحرم الا ما فيه الضرر والتلف
والفساد فكل نافع مقو للجسم فيه قوة للبدن فحلال ومحرم هو تفسير الساباطي ورواية سماعة وغيرهما مما ذكرناه سابقاً واما
روايات المنع فصحيحة الحلبي التي تشتمل فيها شربها للتداوي بأكل شحم الخنزير او لحمه فيمكن فهم جواز شرب الخمر هنا مع الاضطرار لا
جعلها مثل شحم الخنزير وهو جائز الاكل عند الاضطرار بالآية والاجماع فيجوز التداوي بالخمر ايضاً مع الاضطرار **وقال** الاردبيلي
بعد ذكر هذه الصحيحة وحسنة عمر بن اذينة ان الروايات كثيرة وهما اوضحها سنداً والباقي ضعيفة انتهى ولا شك ان اخبار المنع التي
هي حجة القول الاول كلها عامة بالنسبة الى الاضطرار والعسر والضرر وعدمها بل بالنسبة الى صورة وجود المندوحة وعدمها وما
ذكرنا من ادلة الجواز فهو اخص من ذلك من جهة اختصاصها بالضرورة فيجب تخصيص ادلة المنع بها مع ما نقل عن عبد الرحمن بن
الحجاج المروي عن طب الائمة ان رجلاً سأل ابا الحسن عليه السلام عن الترياق فقال ليس به بأس قال يا ابن رسول الله انه يجعل فيه لحوم الافاعي
فقال لا تقذره علينا والى آخر ما ذكرنا من كون اخبار المنع مطلقاً يجب حملها على صورة وجود المندوحة والبلوى وعدم الانحصار اشار بعض
الاخبار منها ما عن علي بن اسباط حيث قال عليه السلام ما لك ولما حرم الله ورسوله عليك بهذا المرطب الذي تسهر بالليل وتشرب بالغداة
وقال ادلك على ما هو انفع من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء ومعلوم ان قوله عليك بهذا المرطب وقوله ادلك على ما
هو انفع شاهد على عدم انحصار الدواء به ومنها ما عن ابن ابي يعفور قال لا تعد قوله لا تشربها انما هذا شيطان موكل بك فاو يئس منك
ذهب فانه شاهد على انه ليس بمريض بل يكون وسواساً في المرض ولذا امره بصرف نفسه عن الوسواس ولم ينهه عن الشرب لو حصل الشفاء
ومنها ما عن سيف بن عميرة حيث انه قال بعث بها معك من الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي فقال الابواء نقيع فقال فما يمنعك من العسل
الى ان قال تريد ان امرك بشرب الخمر لا والله لا امرك فان قوله او لا فما يمنعك شاهد على عدم الانحصار ومع ذلك يكون كلام المرء
ذا الاعلى انه كان يريد الشرب للكيف بهذا العنوان ولذا قال لا تريد امرك وهذه الاخبار قد ذكرناها سابقاً فراجع **واما** الادلة
المختصة بالمضطر وان كانت عامة بسبب شمولها للمسكر وغيره فيكون النسبة مع الادلة المانعة العموم من وجه الا انها بسبب كثرتها
وموافقة الاعتبار ترجح على غيرها او يترجح بسبب موافقتها مع ادلة لا ضرر ولا ضرار ولو فرض التعارض والتساقط يرجع الى
الاصل الاول فهو الجواز **بقي** الكلام فيما صرح به بان الله تعالى لم يجعل فيما حرم شفاء لانه يدل على انتفاء حصول الاضطرار
للتداوي بالمحرمات فيستلزم انتفاء موضوع ادلة القولين الاخيرين **فنقول** يمكن الجواب عنه بوجهين **احدهما** انه وان ورد
في الاخبار ذلك الا انه يخالفه ما تشهد به التجربة والحس من المنافع في بعض المحرمات وتطابق كلمات الاطباء الحذاق عليه و
معلوم ان الدليل اذا كان مخالفاً للمشاهد فلا بد من طرحه لان مفاد الاخبار ليس الا كونها طريقاً الى مؤداها فاذا ظهر ان مؤداه
غير واقع فلا يجوز الركون اليها اصلاً اذا دل الخبر على ان قبلة العراق محاذ للجدي اذا كان في خلف المنكب الا من علم بالحس او بطريق
محسوس مثل اخذ طول البلد وعرضه ان القبلة مخالفة لهذه العلامة يعلم بذلك كذب الخبر وعدم جواز الركون اليه فلا بد من طرح
الخبر اذا كان مخالفاً للحس **وثانيهما** حملها على حصر الدواء في المحرم بالذات وليس الحصر العرضي منافياً له فيكون مفادها ان الله
تعالى لم يجعل في الحرام شفاء ولا دواء اي لم يجعله ولم يقرره للشفاء بحيث ينحصر الامر فيه وكان الشفاء والدواء منحصراً به

في دفع الاشكال عن نفي الشفاء في الحرام

بل لكل مرض يداوى بالمحرم له علاج آخر ايضاً ولكنه لا ينفي الاضطرار الى المحرم لجواز ان لا نعلم او لا نهتدي اليه او عدم وجوده في محله او
بلده وان كان يعلمه **وقد** يجاب عن الاشكال بان الشفاء المنفي انما هو شفاء الامراض الروحانية وهو باطل بعيد غايته لورود علمها
في مورد الامراض الجسمانية بل يشهد على خلافه قوله تعالى واثمهما اكبر من نفعهما واخرى بان التحريم مرتفع مع الضرورة فعندئذ ان الله
سبحانه لم يجعل فيما حرم شفاء لانه حلال وفساده ظاهر من وجوه احدها ان رفع الحرمة حال الضرورة يتوقف على وجود الشفاء
فيه وقد نفاه المعصوم بقول مطلق فكيف يرتفع التحريم فيه وثانيها ان ما يستفاد من الاخبار عدم جعل الشفاء في ذاته كما لم يجعل
الحلاوة في ذات الحنظل وما بالذات لا يتخلف عن الذات في حال وثالثها لزوم الدور لتوقف الضرورة على دوائية وتوقف الدوائية
على الضرورة والاضطرار والمفروض ان الدوائية فيه غير مجعولة **هذا** ثم انه لا بد في جواز التداوي بالمحرم من امور **احدها** العلم
بحصول العلاج به او حصول الظن من قول الطبيب الحاذق المفيد للظن لوجوب دفع الضرر المظنون وذلك لان اعتبار العلم في كل امارات
الحكم فيه على الضرر يصير سبباً للعسر والضرر لعدم حصول غالباً الا نادراً لو وقوع فيه ومطلبه الا الظن فلا بد من اعتباره **وثانيها**
العلم بانحصار العلاج والدواء فيه والظاهر كفاية الظن الغالب ايضاً والمعتبر علم المريض او ظنه سواء حصل بالتجربة من حاله او قول الاطباء
او غيرهما فلو لم يحصل له الظن بالعلاج او ظنه ولم يظن الانحصار لا يجوز له التداوي به نعم ربما يجب على الطبيب في صورة علمه بتلف المريض
بترك شرب المحرم او اكله اكراهه عليه لوجوب حفظ النفس المحترمة على كل من يقدر عليه ويعتبر في جواز وصف الطبيب للمريض ايضاً فلو ظن
حصول العلاج ولم يظن الانحصار او علم الانحصار ولم يظن حصول العلاج لم يجز له تجويز التداوي به للمريض **ثالثها** ان يكون تحمل
المرض شاقاً وحرجاً عرفاً او عادة فلا يجوز التداوي اذا لم يكن تحمله شاقاً وحرجاً نعم لو فرض حصول الشدة بعدم التداوي به او افضائه
الى مرض آخر لا يتحمل عادة فالظاهر جوازه ايضاً **وفي** حكم التداوي به في مداواة العين خلاف فذهب جماعة الى الجواز في حال الضرورة
بل يمكن نسبته الى المشهور ولذا من لم يقل بجواز التداوي بالخمر للمرض قال بجواز التداوي به في الرمد قال المحقق ويجوز عند الضرورة
ان يتداوى به للعين انتهى وقال العلامة في الارشاد ويجوز عند الضرورة التداوي به للعين انتهى ومثلهما كلام الشيخ في المبسوط
ومثلهما كلام العلامة في القواعد ومنع ابن ادريس عنه مطلقاً لاطلاق النص والاجماع على تحريمه الشامل لموضع النزاع قال في السرائر
اذا اضطر الى شرب الخمر للعطش فليشربه فان اضطر اليه للتداوي او الجوع فلا يجوز له تناوله ولا يجوز الا للتداوي للعين ولا لغيرها لما
روي انه ما جعل شفاء في محرم وايضاً فتحريمها معلوم من دين الرسول صلى الله عليه وآله وتحليلها يحتاج الى دليل انتهى **حجة**
القول بالجواز عموم ادلة رفع الضرر والحرج والاولوية المستفادة من اخبار الترخص في الشرب للضرورة لوضوح ان الشرب الذي
هو اقوى حرمة اذا جاز للضرورة جاز ما كان اضعف منه بالضرورة للاولوية وخصوص خبر هارون بن حمزة الغنوي في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام
في رجل اشتكى عينيه فنعت له كحل يعجن بالخمر فقال هو خبيث بمنزلة الميتة فان كان مضطراً فليكتحل **حجة** القول بعدم الجواز عموم ما
نقلنا من الاخبار من عدم الشفاء في المحرم وخصوص ما روي عن مسكر كحله الله بميل من نار والجواز اقوى وفاقاً للمشهور لما تقدم من عدم
قابلية ما ذكره المخالف للمنع اما ادلة عدم الشفاء بالمحرم فلما ذكرنا سابقاً واما الخبر فمع انه ضعيف بالارسال محمول على صورة عدم
الضرورة واما الاجماع فالمتيقن منه هو الشرب لا غيره وعلى فرض شموله لغيره فهو دليل عام مخصص بما ذكرنا من الادلة قال الاردبيلي في
شرح الارشاد بعد نقل رواية الجواز هذه مؤيدة لحمل ادلة المنع من اكتحال العين بما فيه الخمر على حال الاختيار والامكان بغيره انتهى
قال في المسالك بعد نقل القولين ومستندهما من الروايات والاصح الاول لما ذكرنا من الرواية الصريحة فيه وهذه الرواية مع ضعف سندها
بالارسال مطلقة فلا ينافي المقيد من الجواز عند الضرورة والنص والاجماع على تحريمه مختصان بتناوله للشرب ونحوه انتهى وقال في
الجواهر بعد ذكر الاقوال والروايات ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الاحاطة بما ذكرنا من ان الاصح الجواز مع الاضطرار وان قلنا
بحرمة الانتفاع مطلقاً مع عدمه ويمكن حمل المرسل المزبور عليه انتهى هذا كله بناء على القول بحرمة التصرف في النجاسات واما بناء على جوازه
مطلقاً الا اذا ورد منع فيه فيجوز التداوي به لان المرسل المزبور غير قابل لان يتمسك به **واما** الاحتقان فلم اقف على من تعرض له الا ان
مقتضى ما ذكرنا من حرمة التصرف في النجاسات الا ما خرج بالدليل هو عدم الجواز مطلقاً الا لضرورة وذكرنا ما يدل عليه واما الاحتقان بالمسكر

في حكم التداوي بالمحرم

فجائز لما ذكرنا سابقاً من عدم وجود الدليل على منعه او وجود الدليل على خلافه **ثم** انه على المشهور من نجاسة شعر الكافر والكافرة والكلب خلافاً للسيد لقائل بعدم نجاسة ما لا تحله الحيوة من نجس العين فهل يجوز الانتفاع به بان يوصل به شعر غيرها او يجعل دلواً يستقى به او يستعمل في غير ذلك ام لا يجوز بيعه لذلك ام لا الاصح هو العدم لما ذكرنا من ان حصول الانتفاع به عرفاً لا يصير سبباً لترخيص الشارع في جواز بيعه وذكرنا ما يدل على منع بيع النجاسات والمتنجسات وكذا الانتفاع بهما ومن قال بالجواز في شعر الخنزير تمسك بالاخبار الواردة فيه بخصوصه كما نقلناه مفصلاً وكذا من قال بان الاصل جواز الانتفاع بها الا اذا ثبت المنع يقول بالجواز الا اذا كان محرماً كما لو كانت صاحبة الشعر اجنبية وقلنا بان النظر الى شعر الاجنبية حرام والله العالم

تم المجلد الاول من مقصد الطالب في شرح المكاسب

بعون الله ذي المواهب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به وهو على اقسام الاول ما لا يقصد من وجوده على النحو الخاص الا الحرام الخ **اقول** ما يكون الغرض الاصلي منه على هذا الوضع الخاص هو المحرم وكان معداً للحرام وان امكن الانتفاع بها على حالها في امر آخر ولكن كان امراً غير مقصود منه في نظر العقلاء فمثل الدف يمكن ان يحمل فيه شيء مثل الدقيق او يستعمل خواناً يؤكل عليه المائدة لكن امثال هذه الامور ليست مقصودة من الدف عند العقلاء ولا يخرج من ظاهر عبارة المصنف ما هو داخل في المبحث فالاولى ان يقال الاول ما يكون معداً للانتفاع به على وجه محرم ليشمل ما يكون له منفعة محللة نادرة **وقال** في جامع المقاصد بعد قول العلامة الثاني كلما يكون المقصود منه حراماً اي المراد منه على الحالة التي هو فيها الامر المحرم فان آلات اللهو الغرض الاصلي منها على هذا الوضع المخصوص هو المحرم وان امكن الانتفاع بها على حالها في امر آخر فهو مع ندرته امر غير مقصود بحسب العادة ولا اثر لكون رضاضها مما تكسيرها مما ينتفع به في المحلل وبعد ما الان بذل المال في مقابلها وهي على هيئتها بذل له في المحرم الذي لا يعتد به الا عند الشارع انتهى **وقال** الشيخ الكبير في شرح القواعد الثاني كلما يكون المقصود منه بالاصل وعند الوضع حراماً كالات اللهو كالعود والات القمار كالشطرنج وهياكل العبادة كالصنم انتهى وكيف كان فما لا يقصد من وجوده على النحو الخاص الا الحرام امور **منها** هياكل العبادة كالصنم والصليب ونحوهما **قال** في المسالك الاصل في الهيكل انه بيت للصنم كما نص عليه الجوهري وغيره واما اطلاقه على نفس الصنم فلعله من باب المجاز اطلاقاً لاسم المحل على الحال انتهى قال في القاموس الهيكل بيت للنصارى فيه صورة مريم وعيسى انتهى وقال في الصحاح الهيكل بيت للنصارى وهو بيت الاصنام انتهى ولا اشكال بل لا خلاف في حرمة بيعها وبطلانه **واستدل** له بالاجماع والآيات والاخبار **اما** الاجماع فال الاردبيلي بعد ذكر هياكل والات اللهو ودليل تحريم الكل الاجماع **قال** في المنتهى ويحرم عمل الاصنام وغيرها من هياكل العبادة المبتدعة والات اللهو كالعود والزمر والات القمار كالنرد والشطرنج والاربعة عشر وغيرها من الات اللهو بلا خلاف بين علمائنا في ذلك انتهى **و**قال في الرياض بعد ذكر هذه الامور باجماعنا المستفيض النقل في كلام جماعة من اصحابنا وهو الحجة انتهى **و**قال في الجواهر بعد ذكرها بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه انتهى **و**قال في المستند نقل الاجماع كما قيل به مستفيض بل هو اجماع محقق وهو الحجة فيه انتهى وغيرهم نقله **واما** الآيات **فمنها** قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان بناء على ان الاجتناب لا يحصل في صورة جواز البيع او بان متعلق الاجتناب غير معلوم فعموم الحكمة يقتضي التعميم ما لم يكن معارض في البين فتأمل **ومنها** قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه فان المراد بالانصاب الاوثان لوضوح ان الاجتناب لا يحصل الا بترك جميع التصرفات مع ان عموم الحكمة يقتضي الجميع **ومنها** قوله تعالى والرجز فاهجر بناء على قول مجاهد بانه الصنم **واما** الاخبار **فمنها** خبر التحف قال فيه وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله عز وجل او يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه وقال ايضاً انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها مما يجيء منها الفساد محضاً نظير المزامير والبرابط وكل

ملهو به والصلبان والاصنام الى ان قال فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات **و**منها ما في تفسير القمي عن الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى انما الخمر والميسر الخ عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال اما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر واما الانصاب فالاوثان التي كان يعبدها المشركون واما الازلام فالقداح التي كانت يستقسم بها مشركوا العرب في الامور في الجاهلية كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم قال في المكاسب **و**منها المروي في فضول المهمة قال انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها انواع الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان والاصنام وما اشبه ذلك من الاشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجرة وجميع التقلب فيه من جميع الحركات كلها هذا مضافاً الى ما ذكره المصنف بقوله هذا كله مضافاً الى ان اكل المال في مقابل هذه الاكل له بالباطل والى قوله ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه بناء على ان تحريم هذه الامور تحريم لمنافعها الغالبة بل الدائمة الخ **وفيه** اما في الاول فلان كون الاكل في مقابلها اكلاً بالباطل لا يتم الا بعد ثبوت سلب آثار المالية عنها شرعاً والا فهي اموال ليس اكل المال في مقابلها اكلاً بالباطل فتأمل ولو اريد ثبوته بالادلة السابقة بان يقال ان المستفاد من الادلة السابقة رفع الشارع آثار الملك عنه فيكون اكل المال في مقابلها اكلاً بالباطل فهو مسلم لكنه يحتاج مستنداً الى الادلة وليس اكل المال بالباطل دليلاً في المسئلة في حد ذاته بناء سببه قوله مضافاً لوضوح ان بعد ثبوت ارتفاع آثار الملك عن الشيء بسبب البطلان وحرمة البيع يكون اخذ الثمن في مقابله اكلاً بالباطل فكيف يكون دليلاً مستقلاً لثبوت رفع المالية واما العمومات مثل قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فلا يثبت بها حال الموضوع او نوعاً منه ضرورة كونها ناظرة الى مجرد الكبرى الكلية فلا يتم دلالتها على حرمة التكسب بشيء خاص وقوله اذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه فكذلك مع انه ليس المراد به اذا حرم بيع شيء حرم ثمنه لوضوح ان حرمة البيع ليس الا عدم دخول الثمن في ملك البائع وعدم دخول المثمن في ملك المشتري فقوله حرم ثمنه من قبيل توضيح الواضح بل المراد ان الله تعالى اذا حرم شيئاً من جهة من الجهات فلا يجوز بيعه مثلاً اذا حرم شرب الخمر لا يجوز بيعه ايضاً فيستفاد منه قاعدة كلية واما ان المستفاد منه الحرمة مطلقاً ولو كان الغرض من بيعه غير الجهة المحرمة او بيعه من هذه الجهة فنذكره ان شاء الله وكيف كان فالتكسب بهياكل العبادة غير جائز لما قدمناه من الادلة وقد صرح بذلك في المقنعة والسرائر والمراسم والشرائع والنافع والتذكرة والقواعد والارشاد والتحرير والدروس واللمعة وكفاية الطالبين ومجمع البرهان والرياض وشرح القواعد للشيخ الكبير والمنية والمفتاح والجواهر وكشف الظلام والمستند وغيرها مثل المنتهى وجامع المقاصد والمسالك والحدائق لكن يقع الكلام بعد ذلك في مقامات **الاول** في جواز الانتفاع بها في غيرها اعدت له من المنافع المحللة وعدمه والكلام فيه من جهات الاولى في بيعها مع وجود المنفعة المحللة النادرة فيه والثانية في بيعها مع كون المنفعة المحللة هي الظاهرة وان كان المحرمة ظاهرة الثالثة ان يكون له هيئة مشتركة بين هيكل العبادة وهيئة اخرى لعمل محلل بحيث لا تعد منفعة نادرة الرابعة ان يكون البيع بقصد المادة اذا كان للمادة لها قيمة تخرجه عن ان يكون بذل المال في مقابله عبثاً الخامسة ان يكون البيع بقصد المادة اذا كانت منفعة المادة شيئاً يعتد به عرفاً بل يكون عمدة القيمة من جهة المادة مثل الصنم اذا كان من الذهب او اذا كان اقل من ذلك مثل الصنم اذا كان من النحاس ونحوه فلا بد من التعرض لكل من الجهات حتى يتضح كل واحد منها **فنقول** اما الكلام من الجهة الاولى فالاقوى حرمة البيع على الاصح لما ذكرنا من الادلة مثل خبر التحف وخبر الصادق انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان والاصنام وما اشبه ذلك الى ان قال فحرام تعلمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها الا انه يدل على تحريم مطلق الانتفاع بها مع ان وجوب كسرها وعدم ضمان الكاسر يدل على ان الشارع ليس راضياً ببقائها بهذه الصورة فكيف يجوز بيعها بهذه الصورة ولا شك في وجود منفعة نادرة فيها ولذا قال في كشف الظلام وبالجملة فمن لاحظ حال الشارع وتحاوره خطاباته يعلم انه يريد قطع مادة الفساد بالكلية انتهى **وقال** في مفتاح الكرامة وفي شرح الارشاد لفخر الاسلام انه يحرم عملها وان كان لغير اللهو لانه يقصد به الحرام غالباً وهو الذي يعطيه اطلاق الخبر والاجماع المستفاد من المنتهى انما يحمل على الغالب وعلى كل

في جواز الانتفاع بهياكل العبادة عند اعدامها

حال فالظاهر الحرمة لما يظهر للمتتبع من نحوى حال الشارع فليتأمل انتهى وقد ذكرنا سابقا ان المنافع النادرة غير مفيدة فى جواز البيع والاّ لما من شئ لا وله منفعة نادرة قد يعطى المال فى مقابلها فى زمان الحاجة قال فى المستند فى الندوة ومطلق منع فان الدف يمكن الانتفاع به فى كثير مما ينتفع فيه بالغربال ونحوه مثل حفظ المتاع ونقل الغلات ونحوها انتهى وقال فى المنية وعلى فرض امكان الانتفاع بها فى غير ذلك فهو من المنافع النادرة التى سيجئ انه لا اعتداد بها فى البيع انتهى والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله ولو فرض ذلك كان تلك منفعة نادرة لا يقدح فى تحريم العين بقوله مطلق الذى هو المناط فى تحريم الثمن الخ بل ظاهر عبارات المقنعة والشرائع والمسالك وصريح جامع المقاصد والشيخ الكبير فى شرح القواعد والسيد فى مفتاح الكرامة والمنية وكشف الظلام والجواهر بل وهو الذى قد تعطيه الفاظهما التى استند فى الايضاح وشرح الارشاد لفخر الاسلام والتنقيح وغيرها اذا كان غالب منافعها محرمة قال فى الايضاح واما ما فيه منفعة مقصودة فلا يخلو من ثلثة اقسام احدها ان تكون سائر منافعه محرمة الثانى ان تكون سائر منافعه محللة الثالث ان يكون بعضها محرما وبعضها محللا فان كانت سائر منافعه محرمة كالآلات المحرمة صار كما لا منفعة فيه اصلا يعنى عدم جواز بيعه به وفى التنقيح الاجماع عليه وخالف فى ذلك المقدس الاردبيلى والخراسانى والمحدث البحرانى وصاحب الرياض والمستند وتبعهم فى ذلك بعض المحققين من الاساطين فى كتابه واستدل له بما هذا لفظه لا يخفى ان المناط كون المنفعة المحللة متقومة لمالية بحيث لو اعمض عن المنفعة المحرمة ايضا عدّت من الاموال كانت المنفعة نادرة وذلك لان المنتقى من ادلة المنع انما هو بيعها بلحاظ الوجه المحرم ووجه الفساد بل اقول لو فرض منفعة نادرة غير متقومة لماليته وكان هناك منفعة محللة متقومة وقصد به تلك النادرة كفى فى صحته وذلك لا نرى حدا تنفك مال وما كان الاطلاق منصرفا الى الجهة غير نادرة فاذا قصد به المنفعة النادرة يكون هذا القصد صارفا للاطلاق انتهى وبما ذكرنا ظهر بطلانه **واما الجهة الثانية** وهى ما كانت المنفعة المحللة ظاهرة وان كانت المحرمة اظهر فالظاهر ايضا عدم الجواز لما ذكرنا من الادلة باجمعها وفاقا للجمع قال الشيخ فى شرح القواعد اما الانتفاع بها فى غير الجهة المحظورة واقتنائها والمعاملة على مادتها دون صورتها فالظاهر منعها ما دامت الصورة باقية لاطلاق المنع فى الروايات ومنقول الاجماعات وظاهر الاكثر انتهى **واما الجهة الثالثة** وهى ان تكون لها هيئة مشتركة بين هيكل العبادة وهيكل اخر له منفعة محللة والظاهر الصحة قال المعظم نعم لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين المنفعة المحللة والمحرمة بحيث لا تعد المحللة منفعة نادرة فالاقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة كما اعترف به فى المسالك انتهى والتحقيق فيه ان يقال الصورة اذا كانت مشتركة بين كونه صنما مثلا وغيره مما كان له منفعة محللة فلا يخلو من ان تلك المنفعة المحللة اما ان تكون نادرة ام لا فان كانت نادرة فلا اشكال فى عدم جواز بيعه لان الصورة اذا لم تكن مشتركة بين الحلال والحرام وكانت لها منفعة نادرة لا يجوز بيعها لهذه المنفعة لان المنافع النادرة بحكم العدم ولذا قال العلامة فى التذكرة بعد ذكر ما كان لها منافع نادرة والاقرب عندى المنع وهو احد الوجهين لهما الندرة الانتفاع فاشبه ما لا منفعة له فيه اذ كل شئ فله نفع ما انتهى فان كانت مشتركة فنظر بعيا ولكن ان تعد كون المنفعة النادرة كالمعدوم تكون هذه الصورة مختصة للمنفعة المحرمة لعدم العبرة بغيرها وان تكن المنفعة نادرة تكون صلاحيته للحرام مساويا لصلاحيته للحلال فيكون تعينه بالقصد فالعبرة به وهنا اجاز فبكل شئ يصلح للانتفاع به حراما وحلالا لا بل يمكن ان يقال بانصراف الادلة الى غير هذه الصورة بل قوله عليه السلام فى رواية تحف العقول وان كانت تلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصى ويكون معونة على الحق والباطل فلا بأس بصناعته وتقلبه دليل واضح على الجواز كما لا يخفى وكذا المروى فى فصل المهمة بقوله عليه السلام وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون منه ولا فيه شئ من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وقال فى المنية ولو فرض اشتراك الصورة بين الصنفين محللة ومحرمة فان الحكم فيها حينئذ يدور مدار القصد كسائر الاعمال المشتركة انتهى وبما ذكرنا ظهر بطلان ما ذكره فى كشف الظلام من قوله اما اذا اشتركت الصورة بين الحلال والحرام فمثل الغالب الاول والثانى وشيخنا المظفر حكم بتبعية القصد وهو جيد لكن دخوله تحت الادلة خفى بل المستفاد من الادلة ولو فحوى ان المدار على حسم مادة الفساد وهو حاصل بالمشاكلة التامة وان قصد العكس انتهى وجه البطلان ان قوله لكن دخوله تحت الادلة خفى ممنوع لان الجواز مستفاد من الدليل وما يدل على المنع مطلقا

فى حكم بيع هياكل العبادة المشتركة بين المنفعة المحللة وغيرها

مقيد ان لم يكن منصرفا الى غير هذه الصورة بغيرها والاستفادة من الفحوى محل منع لعدم وجود الاولوية فى البين فى صورة اختصاص الصورة وعدمه مع ان فى صورة اشتراك الصورة بين الحلال والحرام ليست الصورة منسوبة الى احدهما الا فى صورة كون الحلال منفعة نادرة وقد علمنا بحرمته وحيث ما ذكره الشيخ الكبير فى شرح القواعد من قوله اما الانتفاع بها فى غير الجهة المحظورة واقتنائها والمعاملة على مادتها دون صورتها فالظاهر منعها ما دامت الصورة باقية لاطلاق المنع فى الروايات ومنقول الاجماعات انتهى محمول على الجهة المحللة التى لم يكن من جهة اشتراك الصورة بينهما بل كانت مختصة بالحرام وان كان له نفع محلل مقصود ويشهد على ذلك قوله ولا يدخل الصورة فى ملك المسلم انتهى لوضوح ان الصورة اذا كانت مشتركة بين الحلال والحرام فنسبته الى كل واحد سبب لتغليب هذه الجنبة على الاخرى وهذا ترجيح بلا مرجح اذا كان الجهة المحللة جهة واضحة مثل المحرمة وبهذا اشار المصنف بعد نقل كلام بعض الاساطين بقوله فلعله محمول على الجهة المحللة التى لا دخل للهيئة فيها او النادرة التى مما للهيئة دخل فيه الخ واما نسبة المصنف جواز البيع فى صورة الاشتراك الى المسالك ففيه ما لا يخفى يظهر ذلك بعد نقل عبارة المسالك بعينها قال فى المسالك الحكم بعدم جواز بيع ما لم يكن الانتفاع بها فى غير وجه الحرام وان امكن الانتفاع بها فى غير الوجه المحرم على تلك الحالة بان يكون له منفعة محللة مقصودة واشترايها لتلك المنفعة لم يبعد جواز بيعها الا ان هذا الفرض نادر انتهى وظاهر هذه العبارة كما ترى جواز البيع فى صورة وجود المنفعة المحللة التى تخرج بها البيع عن اللغوية لو اشترى بهذا القصد ولا ربط له بما نحن بصدده من فرض الكلام فى صورة كون الصورة مشتركة بين الحلال والحرام ويمكن ان يقال ان مراده ره بامكانه امكان منفعة مقصودة مساوية للمنفعة المحرمة وهو الذى يلوح من صاحب الجواهر ره حيث قال بعد ذكر كلام صاحب المسالك ولو فرض ان للشئ منفعتين مقصودتين احدهما محللة والاخرى محرمة دار الحكم مدار القصد ولعل ذلك هو المراد الا انه خروج عن المقام انتهى وهذا ايضا خارج عما نحن بصدده من اشتراك الصورة نعم يمكن ان يقال اذا كان للشئ منفعة محللة مقصودة مساوية للمنفعة المحرمة يخرج الصورة ايضا من كونها مختصة بل يكون مشتركة بينهما فيكون ما ذكره صاحب الجواهر عين ما نحن بصدده ويمكن ان يكون ما ذكره المصنف ره فى اخر كلامه بقوله وهل الحكم فى اوانى الذهب والفضة كذلك يحتمله بناء على تحريم عملها والانتفاع بها فى الاكل والشرب وعدمه لجواز اقتنائها للادخار وتزيين المجالس والانتفاع بها فى غير الاكل والشرب وهى منافع مقصودة فى تحريم عملها مطلقا نظر انتهى شاهدا على ما ذكره صاحب الجواهر من ان المراد من قول المسالك لو فرض ان للشئ منفعتين مقصودتين الخ فيكون ذلك شاهدا لما ذكره المصنف من جعل كلامه اعترافا بمذهبه لوضوح انه فى صورة عدم حرمة هذه التصرفات يكون صورة الانية صورة مشتركة بين منفعتين احدهما محرمة وهو الاكل والشرب والاخرى محللة وهى باقى المنافع **اما الجهة الرابعة** وهى البيع بقصد المادة اذا كانت لها قيمة بمقدار يخرجه عن اللغوية وكانت المنفعة نادرة فلا اشكال فى عدم جوازه مع قطع النظر عما سنذكره فى الوجه الخامس لان المنفعة النادرة لا تصير سببا للجواز كما ذكرنا وسنذكره مفصلا ان شاء الله تعالى **اما الجهة الخامسة** وهى البيع بقصد المادة اذا كانت لها قيمة معتد بها عند العقلاء ففى جواز بيعه وعدمه خلاف ظاهر المستند وشرح الارشاد والاردبيلى هو الاول بل ظاهر كل من قال بالجواز اذا كان له منفعة محللة بل يمكن ان يقال بالاولوية اذا قلنا بالجواز فيما له منفعة محللة وصرح بالثانى صاحب المنية والمفتاح وشيخ الكبير فى شرح القواعد وصاحب كشف الظلام وظاهر الجواهر بل ظاهر الاكثر ذلك من اختار الجواز بقول بان للبائع ان يبيع بقصد المادة دون الصورة كما يصح للبائع ان يبيع العبد مع عدم ملاحظة وصف التغنى والساحرية والكاهنية والمقامرية ونحوها ومعلوم ان الاعمال بالنيات مع انه لا اشكال فى ان الهيئة لا تخرج المادة عن المالية ولذا يضمن من اتلفها فاذا كانت المادة داخلة فى الملك يجوز بيعها والحق عدم جواز بيعها ما دامت الصورة باقية فى صورة كون الصورة مختصة بالحرام لاطلاق المنع فى الروايات وكذا اطلاق الاجماعات كما نقلنا عن الشيخ الكبير فى شرح القواعد حيث قال والظاهر منعها ما دامت الصورة باقية لاطلاق المنع فى الروايات ومنقول الاجماعات انتهى وليست هى كالعبد المغنى والكاهن والساحر والمقامر كما قال المخالف لوضوح الفرق بينهما من جهة ان العبد بسبب صفته لا يصير نفسه من الغناء المحرم بل حرمته يكون بسبب صفته فاذا اشترى مع قطع النظر عن هذا الوصف لا مانع منه بخلاف الصنم لان المادة بسبب هذه الصورة

صار من العناوين المحرمة بعد قصد المحرم لا يخرج عن هذا العنوان المحرم وهو الصنمية لوضوح ترتب الحكم على ان معين المواد بالصورة واما الوصف فليس مغيرا للمادة كما ان هذا ليس من قسم بيع الحلال والحرام معا حتى يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل لان تكيف المادة بالصورة جعلهما شيئا واحدا وقال في الجواهر بعد ذكر ما قلنا بالفرق بينه وبين المتغايرين في صفقة ومن ذلك يعلم انه لا فرق في حرمة التكسب فيها بين قصد المادة والصورة معا وبين قصد المادة خاصة في حرمة التكسب بها انتهى وفرق المصنف بقوله ان اراد بقصد المادة كونها هي الباعث الخ وملخص ما ذكره ره الفرق بين ان يكون البيع على الصنم بملاحظة المادة او يكون البيع على خشب الصنم ابتداء وبعبارة اخرى الفرق بين ان يكون المادة سببا لبذل المال بازاء الصنم الموجود فيقال بعتك هذا الصنم وكان القصد الى بيع المادة فيكون هذا الشيء الموجود مما تعلق عليه البيع بوصف المادة وبين ان يكون المادة متعلقا للبيع سواء تعلق البيع بها بالخصوص كان يقول بعتك خشب هذا الصنم او في ضمن مجموع مركب كما لو وزن له وزنة حطب فقال بعتك هذا فظهر فيه صنم او صليب فحكم بالبطلان في الاول لشمول اطلاق الاجماعات والاخبار له دون الثاني لعدم شموله وغاية ما يمكن ان يقال في وجهه انه على الاول يكون البيع واقعا على الصنم ولو باعتبار المادة فيصدق انه باع الصنم ولو بقصد كذا فيشمله ما دل على عدم جواز بيعه بخلاف الثاني لان البيع غير واقع على الصنم حتى يشمله الادلة بل البيع واقع على الخشب في ضمن ان ما ذكره ره يتم اذا كان ما يدل على عدم جواز بيع الاصنام ترتب الحكم على بيعها عليه واما اذا كان استفادة عدم الجواز بسبب ما يدل على حرمة جميع التصرفات والتقلبات في الاصنام كما هو المدلول عليه في جميع ما تمسكنا به فلا وجه لما ذكره الشيخ لوضوح ان البيع بقصد المادة كما يصدق انه نوع تصرف في هذه الصورة يصدق عليه انه بيع وهو نوع تصرف وانقلاب في هذه الصورة ثم اطلاق الاجماعات يمكن التمسك بها للفرق ان قلنا بجواز التمسك بها مستقلا للحكم لانها منقولات خصوصا مع مخالفة الاخبار والآيات معها يظهر بما ذكرنا ان قياس ره على البيع بوزنة نحاس فيها آنية مكسورة حيث قال ان الحاصل ان الملحوظ في البيع قد يكون مادة الشيء من غير مدخلية الشكل الا ترى انه لو باع وزنة نحاس فظهر فيها آنية مكسورة لم يكن لها خيار العيب لان المبيع هي المادة لا الشكل الخ قياس مع الفارق هذا تمام الكلام في المقام الاول **اما المقام الثاني** ففي ان الصورة هل تدخل في ملك مالك المادة وصاحبها ام لا ظاهر الامر بكسرها في الاخبار وعدم ضمان المتلف لها قيمتها بل عدم ضمان المادة لو توقف عليه اتلاف الصورة العدم لانها لا تعد مالا في نظر الشارع بل ادعي الاجماع على عدم الضمان مع اتلافها **اما** الاخبار الامرة بكسر الاصنام فكثيرة **منها** ما عن مناقب ابن شهرآشوب عن احمد في المسند والفضائل وابي يعلى في المسند وابن بطة في الابانة والنطنزي في الفائق قال علي عليه السلام كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله في جنازة فقال من يأتي المدينة فلا يدع قبرا الا سواه ولا صورة الا لطخها ولا وثنا الا كسره فقام رجل فقال انا ثم هاب اهل المدينة فجلس فانطلقت ثم جئت فقلت يا رسول الله لم ادع بالمدينة قبرا الا سويته ولا صورة الا لطختها ولا وثنا الا كسرته قال ع فقال ص من عاد فصنع شيئا من ذلك فقد كفر بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وآله قال ع في خطبة الافتخار كما في المناقب انا كسرت الاصنام وفي فضائل شاذان في الخبر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام اول من كسر الاصنام جدك ابرهيم ثم انت يا علي آخر من كسر الاصنام هذا مضافا الى دلالة ما يدل على كسر الصور على ما نحن بصدده بالاولوية بل يمكن التمسك بموثق التحف وما نقلنا عن فصول المهمة لامتناع عدم حصول التقلب والحركة لها مع بقائها لو فرضنا عدم وجوب كسرها ولا شك في ان جميع الحركات والتقلبات حرام **واما** ما دل على عدم الضمان من الاجماعات المنقولة في كلماتهم فكثيرة قال في الجواهر في باب الغصب وان كانت الصنعة محرمة كما في آنية الذهب والفضة والصنم والصليب وغيرها لم يضمنها سواء اتلفها خاصة او مع ذيها بلا خلاف اجده فيه وفي الكفاية نسبته الى قطع الاصحاب لان الغصب لا يصيرها قيمة لها شرعا اذ قيمة ولا يجعل ما هو محرم يجب اتلافه على جميع المكلفين من غير فرق بين الغاصب وغيره قيميا محترما انتهى وقال في كشف الظلام انه لا تدخل الصورة في ملك المسلم وغير المسلم الذي لا يستحلها من الكفار لظاهر الامر بكسرها في الخبر وهو ظاهر الاصحاب كما انه المستفاد من عدم ضمان المتلف لها قيمتها وبالجملة من لاحظ الشرع واهله يحكم بانهم ما عدوه مالا حسبما اشار اليه الكركي انتهى ويمكن ان يقال انه يستفاد ان المادة لا تخرج عن الملك

ومن اتلفها

ومن اتلفها يكون ضامنا اذا لم يتوقف تلف الصورة على اتلافها لعدم دليل عليه وما يمكن استفادته من امر الشارع بالكسر ما يتوقف تلف الصورة على تلفه فيها لانه من لوازمه لا مطلقا فلا يصح القول بان المال هي المادة بشرط عدم الهيئة قال في الجواهر في متاجره وكيف كان فلا ريب في بقاء المادة على الملك ولا تخرج عنه بالصورة التي رفع الشارع احترامها واوجب على المكلفين اتلافها بلا ضمان حتى لو استلزم اتلاف المادة يرتفع ضمانها معا بل قيل بجواز اتلافهما معا من دون استلزام ولو كان لا يخلو عن اشكال او منع انتهى لكن مع ذلك صرح جماعة بعدم الضمان قال في المنتهى وان قلنا بملكية المادة الا انه لا حكم لمالكيتها مع بقاء الصورة ولذا جاز لكل احد اتلاف المادة لو توقف عليه اتلاف الصورة من غير ضمان بل لا يبعد الجواز مطلقا ايضا انتهى وقال في مفتاح الكرامة ولا تضمن المادة لو توقف الاتلاف على اتلاف الصورة بل لا تضمن مطلقا انتهى وكذا في كشف الظلام فلا يكون الضمان مسلما ولا تلازم بين القول بضمان المادة في الغصب وضمانه هنا لان من قال هنا بعدم الضمان يقول بان الامر من الشارع يقتضي الترخيص من قبله لان ظاهر الامر هو الاطلاق مع امكان ان يقال ان امرهم بالضمان في الغصب انما هو لاجل ان الغاصب يؤخذ باشق الاحوال فهو المستند فلا يقتضي القول به في غيره مع ان اطلاق كلام صاحب الجواهر في الغصب حيث قال وان كانت الصنعة محرمة لم يضمنها سواء اتلفها خاصة او مع ذيها بلا خلاف انتهى يقتضي الجواز في الغصب مطلقا فلا وقع لما اشار اليه المصنف بقوله ودعوى ان المال هي المادة بشرط عدم الهيئة مدفوعة بما صرح به من انه لو اتلف الغاصب لهذه الامور ضمن موادها انتهى واما نفس المادة بعد كسر الصورة بحيث لا يبقى الصورة اصلا فلا اشكال في جواز المبايعة عليه ومن اتلفها يكون ضامنا وكذا قال في الجواهر واما اذا اتلف الصورة وبقيت المادة فلا اشكال في بقاء المادة على الملك وحرمة اتلافها وضمان المتلف انتهى **اما المقام الثالث** فهو بيعها صحيحة ليكسر فظاهرهم جواز بيعها قال في المحكي عن التذكرة انه اذا كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة ليكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته فانه يجوز بيعها على الاقوى انتهى وقال المصنف بعد نقل هذه العبارة ولعل التقييد في كلام العلامة بكون المشتري ممن يوثق بديانته لئلا يدخل في باب المساعدة على الحرام فيكون باطلا كما في رواية تحف العقول الخ وسنذكر ما فيه وصرح بذلك بعض الاردبيلي وصاحب الحدائق وعبر به مكان القول بالجواز في جامع المقاصد والرياض واحتمل الوجهان في المسالك فقال في جامع المقاصد نعم لو باع رضاضها الباقي بعد كسرها قبل ان يكسرها وكان المشتري موثوقا به وانه يكسرها امكن القول بصحة البيع انتهى قال في الرياض فلو فرض لها صفة محللة وقصد ببيعها وشرائها بحيث لا يعد في العادة سفاهة امكن الجواز فيه وفيما لو كان لمكسورها قيمة وبيعت ممن يوثق به للكسر للاصل وعدم دليل على المنع انتهى وقال في المسالك ولو كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة ليكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته ففي جواز بيعها وجهان وقوى في التذكرة جوازه مع زوال الصفة وهو حسن والاكثر اطلقوا المنع انتهى ولكن الاكثر كما سمعت عن المسالك اطلقوا المنع وتبعهم الشيخ الكبير في شرح القواعد وصاحب المنتهى والمفتاح وكشف الظلام وهو الحق لما ذكرنا من عموم الادلة المانعة عن جميع التصرفات والحركات والتقلبات فيها ومعلوم ان البيع نوع من التصرف بل من اقوى التصرفات فيكون نفس هذا التصرف منهيا فلا يصح مع ان المستفاد من الادلة ان الشارع لا يرضى بتاخير كسرها ولو زمانا ما ومعلوم ان البيع على انه يكسرها سبب لمخالفة امر الشارع ولهذا قال الشيخ الكبير في شرح القواعد الظاهر منعها ما دامت الصورة باقية لاطلاق المنع انتهى وقال في المنتهى وفي جواز بيعها لكسرها والانتفاع بمكسورها وجهان اقربهما المنع لاطلاق النصوص والفتوى انتهى مع انه لو جاز ذلك لجاز بيع الخمر للتخليل ممن يوثق به سلمنا ان الخمر ايضا قام الاجماع على عدم جواز بيعها وان ما نحن فيه ليس مثلها لكنا نقول بل يلزم منه جواز بيع الدبس النجس ليجعل بالمزج بالكر ماء مطلقا وينتفع به ماء طاهرا وكذا بيع القطران والعطر المتنجس ليجعلا في الماء الكثير بحيث يصير الماء صرفا فيطيب به الماء للشرب ولا اظن احدا يفتي بذلك هذا مضافا الى ان ما ذكره العلامة ره غير مفهوم المراد لان المراد من قوله جواز بيعه مع زوال الصفة ان كان تعليق البيع عليه يكون باطلا لان التعليق ذاته غير صحيح وان كان المراد البيع بالشرط فلا يكون لهذا الكلام لانه بسبب الشرط لا يحصل الا الالزام الذي كان حاصلا من قبل الشارع على جميع المكلفين من باب النهي عن المنكر فلا يلزم من اشتراطه شيء آخر فتدبر ولا اشكال في عدم جواز بيعها ممن يستحل مثل الكفار لما ذكرنا من الاطلاقات والاعتبارات مع ان هذا اعانة على الاثم لما قلنا بان الكفار معاقبون بالفروع كما انهم معاقبون بالاصول واما اذا

فان دفع ما يقصد منه المعصية غالبا مع عدم الوثوق بالمدفوع اليه تقوية لوجه من وجوه المنع م

نعم

بعد شمول المطلقات لصورة الوثوق بالكسر او البيع بملاحظة المادة ونحوها فغير صحيح لو وجد مثله بالنسبة الى مطلقات التملك والبيع ايضا فيخرج منهما جميعا فلا يكون بيعه صحيحا قوله ره مضافا الى التأمل فيه يمكن التأمل في بطلان البيع لمجرد الاعانة على الاثم الخ وجه التامل مع علمه الفرق بين العبادات والمعاملات في النهي اذ تعلق بذات العبادة او المعاملة يدل على الفساد مثل النهي عن الصلوة الفريضة والنهي عن البيع الربوي واما اذا لم يتعلق بذواتهما بل تعلق بامر خارج لم يدل عليه مثل البيع في وقت النداء والصلوة مع النظر الى الاجنبية و ما نحن فيه من القسم الثاني لان الاعانة والنهي عنها خارجة عن المعاملة مع امكان ان يقال ان الاعانة على الاثم لا يتحقق الا بعد العلم بكون فعل المشتري اثما ولا يحصل العلم الا اذا احرز انه قاصد للحفظ ومع عدم الاحراز لا اعانة ولو لم يكن المشتري ممن يوثق بديانته وامانته العدالة هذا القبيل لان الامور اذا كانت مما يجب على الكل يعني على كل مكلف مثل كسر ما يجب كسره وازالة ما يجب ازالته ودفن وغسل ما يجب غسله اذا قام من يكون موثقا على الفعل لا يجب على الباقي ويسقط منهم لذا يجوز الصلوة لباقي المكلفين اذا اشتغل واحد بالفعل ولا يجب له تاخر حتى يتم شغله **قوله ره** ويمكن الاستغناء عن هذا الوجه بكسره قبل ان يقبضه اياه فان الهيئة غير محترمة في هذه الامور الخ يعني انه يمكن الاستغناء عن كون المشتري ثقة بان يكسر البائع ذلك المبيع الذي هو من قبيل هياكل العبادة وما ماثلهما بعد اجراء عقد المعاطاة قبل تسليمه الى المشتري ولا مانع من تصرف البائع بعد البيع لان الصورة لا تدخل في ملك المشتري حتى لا يجوز التصرف بل يجوز لكل احد كسره ولو لو كان في الاصل مال شخص اخر فكيف لا يجوز مع كونه ماله وكان يحتاط بالفعل ويجب عليه تسليمه الى الغير مع بقاء الصورة وقلنا بعدم جواز بيعه لغير الحربي واما بيعه للحربي لاستنقاذ ماله منه فلو قيل بعدم الجواز لما ذكرنا من عموم الادلة وكونهم معاقبين بالفروع كما كانوا معاقبين بالاصول ولو اقدم على هذا الفعل المحرم فهل يسري الحرمة الى المال الماخوذ منه ام لا مقتضى القواعد عدم التسري لعموم ما دل على ان ماله في المسلم غاية ما في الباب انه فعل حراما باعطائه اليه ولا ملازمة بين حرمة الدفع وبين حرمة المال ولا اشكال في عدم جواز عمل صور الاصنام والصلبان للاجماع المحقق مما قلناه من ان الشارع لا يريد بقائها ويجب كسرها فكيف يجوز عملها وايجادها وما دل من اطلاق الاخبار على عدم جواز التصرف والانقلاب وهذا انقلاب وتصرف مع ان ما يدل على عدم الجواز في غير هياكل العبادة يدل على عدم الجواز فيها بالاولوية بل ما يدل على عدم جواز بيع الخشب ليعمل صنما وصليبا يدل على عدم الجواز فيها بطريق اولى وهي كثيرة منها ما عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا ومنها ما عن محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن يعقوب مثله ومنها باسناده عن علي بن ابراهيم مثله وباسناده عن الحسن بن محبوب عن ابان بن عيسى القمي عن عمرو بن حريث قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن التوت ابيعه يصنع للصليب والصنم قال لا وباسناده عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب مثله **قوله ره** منها الات القمار بانواعه الخ **اقول** لا اشكال ولا خلاف في حرمة بيع الات القمار يعني ما يعد للقمار كالشطرنج والاربعة عشر ونحوهما كالنرد والاس والكنجفة بل الاجماع بقسميه موجود فيه وصرح بعدم جواز التكسب بها في المقنعة والمراسم والشرائع والنافع والتذكرة في موضعين منها والتحرير والارشاد والدروس واللمعة وكفاية الطالبين والعلامة في القواعد والمنتهى وكذا في المختصر النافع وشرح الارشاد للاردبيلي وشرح القواعد للشيخ الكبير والمستند والحدائق والمنية ومفتاح الكرامة والجواهر وكشف الظلام وجامع المقاصد والرياض وغيرها وادعى الاجماع عليه في الغنية فقال الاجماع على تحريم اجرتهما والاردبيلي قال بعد ذكر حرمة بيع الات اللهو والات القمار وصور العبادة ودليل الكل الاجماع انتهى وقال في الرياض الثاني الالات المحرمة كالعود والطبل والزمر وهياكل العبادة المبتدعة كالصنم والصليب والات القمار كالنرد والشطرنج وغيرهما باجماعنا المستفيض النقل في كلام جماعة من اصحابنا وهو الحجة انتهى وقال في المستند بعد ذكرها ونقل الاجماع كما قيل به مستفيض بل هو اجماع محقق وهو الحجة انتهى وقال في الجواهر بعد ذكرها بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه انتهى وادعى عدم الخلاف في الحدائق والمنتهى قال في المنتهى ويحرم عمل الاصنام وغيرها من هياكل العبادة المبتدعة والالات اللهو كالعود والزمر والات القمار كالنرد والشطرنج والاربعة عشر وغيرها من الالات اللعب بلا خلاف بين علمائنا في ذلك انتهى والمستند في ذلك بعد الاجماع عموم خبر التحف وغيره واما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه الى ان قال كل منهي عنه من اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام وكذلك كل مبيع ملهو به والمروي في الفصول المهمة وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل

في حرمة بيع الات القمار

واخذ

واخذ الاجرة عليه وجميع التقلب فيه وقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه بضميمة ما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة عن علي عليه السلام انه قال كل ما الهى عن ذكر الله فهو ميسر ورواية جابر لما انزل الله تعالى على رسوله انما الخمر والميسر الاية قيل يا رسول الله ما الميسر قال ما تقومر به حتى الكعاب والجوز وما في تفسير القمي عن الباقر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال فاما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر والمروي في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي بيع الشطرنج حرام واكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك وما ذكرنا من عدم جواز بيعها مع بقاء الصورة الا اذا كان الصورة مشتركة بينه وبين غيره لاطلاق الاخبار وما يستفاد من جواز كسرها بلا ضمان جار هنا وقال في المسالك بعد ذكرها وذكر غيرها ولو كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة ليكسر وكان المشتري ممن يوثق بديانته ففي جواز بيعها حينئذ وجهان وقوى في التذكرة جوازه مع زوال الصفة وهو حسن وقلنا ما يتعلق به سابقا ولعله اراد بزوال الصفة عدم مقامرة الناس به وتركهم له بحيث خرج عن كونه الة القمار وان كانت الهيئة باقية **واما** عملها فلا يجوز ايضا لما قلنا من اطلاق الاخبار لوضوح ان هذا نوع تصرف فيها ولا يجوز لما في خبر التحف وانما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به وقال في المستند كما يحرم بيع هذه الاشياء يحرم عملها مطلقا بلا خلاف بين علمائنا في ذلك للاية والروايتين في تحف العقول والفصول المهمة انتهى والمراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض فكل ما اعد لها بحيث لا يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها يحرم المعاوضة عليه لوضوح ان الالات التي يقامر بها على قسمين احدهما ما هو معد لذلك ولا يكون له سوى هذه المنفعة منفعة اخرى مثل الات النرد والشطرنج وقطع الاس ونحوها وثانيهما ما ليس معدا لذلك كالبيض والجوز والذي حكم بحرمة بيعه وجواز اتلافه انما هو القسم الاول دون الثاني ولذا قال في المستند والتحقيق ان الاجماع الذي هو احد الادلة تحققه فيما يقصد اكثر اهله المنفعة المحللة وشاعت فيه هذه كالجوز والدف غير معلوم والاخبار الغير المعتبرة بالنسبة اليه غير ثابت مطلقا انتهى وقال في القاموس قامره مقامرة وقمارا فقمره كنصره وتقمره راهنه فغلبه وهو التقامر انتهى ويشهد على ان المراد بالقمار مطلق المراهنة ما ورد عن ابي جعفر عليه السلام قال انزل الله على رسوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه قيل يا رسول الله ما الميسر قال كلما تقومر به حتى الكعاب **قوله ره** ومنها الات اللهو على اختلاف اصنافها بلا خلاف الخ **اقول** لا خلاف ولا اشكال في حرمة المعاملة على الالات اللهو مثل العود والدف والطبول والمزامير والموزيك والارمنيك وغيرها بل الاجماع بكلا قسميه موجود قال في الرياض بعد نقلها ونقل الاجماع كما قيل به مستفيض بل هو اجماع محقق وهو الحجة انتهى وقال في الجواهر بعد نقلها بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه انتهى وقال الاردبيلي بعد ذكرها وذكر غيرها قال دليل الكل الاجماع انتهى وادعى فيه نفي الخلاف ونسبه الى الاصحاب جماعة منهم العلامة في المنتهى والمحدث في الحدائق ويدل عليه خبر التحف وخبر الفصول المهمة وكذا لا يجوز حفظها بل يجب كسرها لما يستفاد من الاخبار من ان الشارع ليس راضيا ببقائها ولذا لم يكن ضامنا اذا كسرها المكلف كما هو المصرح به في باب الغصب قال في شرح الارشاد واما اذا كانت محرمة كاواني الذهب والفضة والات اللهو وغيرها فانه لا يضمن الصنعة وهو ظاهر بل لو اتلف العين يضمنها فقط انتهى وقال في باب الغصب من الجواهر بعد حكمه بعدم الضمان اذا كانت الصنعة محرمة ومثل باواني الذهب والفضة والصنم والصليب وغيرها ولكن عن ظاهر جماعة في باب المكاسب ان الات اللهو لا تعد مالا وانها غير مملوكة كالخمر والفاعدة وقولهم بعدم ضمان المتلف لها قيمتها بل قيل ان الامر في الصلبان والاصنام اوضح ولا قائل بالفرق وجمع على ما اقره بانه ربما جمع بين كلامهم في المقامين بارادة ملك المادة دون الصورة انتهى وقال العلامة في القواعد واذا كسر الات الملاهي فلا ضمان وان احرقت ضمن قيمة الرضاض انتهى وقال في المنية وان قلنا بملكية المادة الا انه لا يحكم بملكيتها مع بقاء الصورة ولذا اجاز لكل احد اتلاف المادة لو توقف عليه اتلاف الصورة من غير ضمان بل لا يبعد الجواز مطلقا انتهى ويطلع المتتبع على توافق كلمات الاصحاب مع ما حكيناه ذلك عنهم هذا واما حكمها من حيث بيع المادة او بشرط الكسر او اذا كانت الصورة مشتركة فقد ذكرناه سابقا وحيث ان المراد بالات اللهو هو ما عدله بحكم الاضافة والتقييد توقف الحكم بتحريم بيع الالة على معرفة معنى اللهو لان الحكم الوارد على موضوع مقيد لا يترتب عليه الا بعد احراز قيده الان المقصود لما كان حرمة هذه الالات المعلومة في الخارج لم نحتج الى تحقيق معنى القيد الحاصل ان بيع الات اللهو المعلوم انها من جنس المزامير والات الاغاني [illegible] حرام

والمروي في الفصول المهمة انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها انواع الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به م

في حرمة التكسب بالات اللهو

محرم

محرم لما ذكرنا من الادلة **قوله ره** ومنها اواني الذهب والفضة الخ **اقول** على القول بحرمة عملها واتخاذها للتزيين تكون من قبيل ما نحن فيه ولا اشكال في عدم جواز بيعها لانه على هذا الفرض ليس لها منفعة محللة مجوزة لبيعها لعموم ما دل على حرمة بيع كل ما يكون فيه الفساد قال في التحف واما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه وكسبه الخ وقال في المروي في الفصول المهمة انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها انواع الفساد محضا انتهى وهذا القول هو المشهور كما في مجمع البرهان والمدارك والكفاية وبه قال الشيخ والمحقق في المعتبر والآبي والعلامة في القواعد والمنتهى وولده كما حكي في مفتاح الكرامة وجامع المقاصد والجواهر والحدائق والمستند عندهم الاجماعات المنقولة عن التذكرة والمدارك وظاهر المنتهى والتحرير وفي كشف الرموز والحدائق والجواهر عدم الخلاف فيه والاخبار الخاصة **منها** خبر ابن مسلم او صحيحه لما قيل من ان الصدوق رواه عن ابان عن العلاء والظاهر منه انه ابن عثمان وطريقه اليه صحيح انه عليه السلام نهى عن آنية الذهب والفضة **ومنها** خبر المناهي المروي عن النبي صلى الله عليه وآله في الفقيه وعن الكاظم عليه السلام في خبر موسى بن بكير انه قال آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون **ومنها** صحيح ابن بزيع سألت الرضا عليه السلام عن آنية الذهب والفضة فكرههما فقلت روى انه كان لابي الحسن عليه السلام مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة وهو عندي ثم قال عليه السلام ان العباس حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان تكون فضته نحوا من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن عليه السلام فكسر **وتقريب** الاستدلال ان النهي عن الاعيان غير معقول فيحمل على ما هو المطلوب منه غالبا كما هو مقتضى فهم العرف وهو هنا الاستعمال مطلقا لا خصوص الاكل والشرب منها لانه اقرب الى الحقيقة قال العلامة فان النهي عن الآنية انما يتناول النهي عن استعمالها اذ النهي عن الاعيان يتناول المعنى المطلوب منها عرفا وقال في الجواهر وقد يستفاد من خبر ابن مسلم والمناهي بعد ارادة مطلق الاستعمال من النهي عن الآنية فيهما كما هو الظاهر ولو بمعونة الحكمة وعدم تبادر الخصوصية والقرينة عليها بل وخبر موسى بن بكير ايضا بل وصحيح ابن بزيع ايضا انه لا يجوز استعمالها في غير ذلك مما لا يندرج في الاكل والشرب خصوصا بعد انجبار ذلك كالخبار المستند بالشهرة بين الاصحاب انتهى هذا كله على القول بحرمة عملها واتخاذها للتزيين اما على القول بجواز عملها واتخاذها للقنية والتزيين وغير ذلك فلا بد ان يفصل بين الاواني فان كان غالب منافعها المترتبة عليها هو الاكل والشرب فيها فلا يجوز بيعها لكون منافعها المحللة نادرة ولا عبرة لها في البيع وان كان غالب منافعها غير الاكل والشرب او كانت مساوية مع غيرها فيجوز بيعها وصرح بجواز اتخاذها للقنية وتزيين المجالس والبيوت ابن ادريس والعلامة والاردبيلي واستحسنه صاحب المدارك وتردد فيه الشهيد في المسالك وان قال بان الاظهر عدم الجواز بل يمكن استفادة الجواز من اقتصار بعضهم كما عن الصدوق في المقنع وسلار والشيخ في النهاية على الاكل والشرب فيهما والحق جواز استعمالها في غير الاكل والشرب فيها لعدم ثبوت ما يصلح دليلا عليه مع الاصل ومثل من حرم زينة الله وحصر المحرمات في بعض الآيات وعدم دخوله فيها واما ما ذكر مستندا للعدم الجواز فالاجماعات المنقولة مع قطع النظر عن عدم حجيتها كما حققنا في الاصول لا تدعى القطع بعد مخالفة جماعة من المجوزين لهم صريحا وعدم تعرض القدماء للمسئلة او لغير الاكل والشرب حتى يعرف فتواهم في غير الاكل والشرب واما الاخبار فلا دلالة فيها على عدم الجواز لان دلالة ما كان منها مطلقا مثل خبر ابن مسلم والمناهي مبني على قاعدة الحكمة كما قال به صاحب الجواهر او تقدير جميع الآثار في النهي المتعلق بالاعيان لانه الاقرب الى الحقيقة وكلاهما غير جار فيما نحن فيه اما قاعدة الحكمة فلانها لا تجري فيما اذا كان للمطلق فرد متيقن او يكون منصرفا اليه عرفا وما نحن فيه كذلك لان النهي منصرف الى المنفعة المتعارفة وهو الاكل والشرب في الاواني واما قاعدة الاقربية فما ذكره من تقدير الجميع وان كان اقرب لغة الا ان ما ذكرنا من الاكل والشرب اقرب عرفا كما قلنا نظيره في حديث الرفع وح يكون للمطلق فرد منصرف اليه ولا يصح تقدير الجميع معه واما صحيح ابن بزيع فلا يدل على عدم الجواز اما صدره فلان تبينها على ان ما سمعه الراوي خلاف الواقع بل كانت حلقة من فضة ولا يدل على النهي مع انه ليس من الاواني فلا يكون حراما الا ان الائمة لا يستعملون من جهة الشهرة لا باختصاص بنفسه وان لم يكن حراما واما ذيله وهو القضيب فكذلك لانه ليس بحرام بعد نصبه على الصناعة مع انه ما هي بل امر بكسره لانهم لا يستعملون في بيوتهم من الذهب والفضة ولو لم يكن من الاواني لما ذكرنا من الشهرة لا باختصاص

في جواز اقتناء اواني الذهب والفضة

زينة وان لم يكن حراما واما اتخاذها لغير الاستعمال فكذلك بل هو بطريق اولى بل نسبه الاردبيلي الى اكثر اهل العلم فما ذكرنا عدم دليل على تحريم الاتخاذ للقنية ايضا كما هو مذهب الاكثر والتزيين المجالس والبيوت وغير ذلك لعدم ما يصلح دليلا عليه مع الاصل انتهى بل عن جماعة نسبته الى المشهور وقال الشيخ المصنف قده في الطهارة انما الاشكال والخلاف في تحريم اتخاذها لغير الاستعمال فعن الاكثر كما في الروض التحريم ايضا وعن جماعة نسبته الى المشهور ولا يخلو عن قوة لرواية موسى بن بكير المتقدمة وللرواية المتقدمة عن الباقر عليه السلام المروية في المحاسن كما حكي بسند صحيح لكن لا انصاف ان هذه الروايات قاصرة الدلالة لان المتاع لا يصدق على المتخذ لا لاجل الاستعمال وان كان المتاع اسما لما يتمتع به الا ان التمتع بها لا بمجرد اتخاذها اظهارا للثروة انتهى وعلى تقدير ثبوت التحريم لا ينبغي الفرق بين المشاهد وغيرها بعد التحريم فيها بدليل التعظيم وميل قلوب الناس اليها لان مثله لا يصلح للتخصيص لدليل لو كان موجودا ولا دليل على التخصيص واما التكلم في المادة والهيئة ان كان حراما فكما ذكرنا في الهياكل للعبادة ولا نعيد **قوله ره** ومنها الدراهم الخارجة المعمولة لاجل غش الناس الخ **اقول** يقع الكلام فيها في مقامات **الاول** في الدراهم والدنانير المعمولة من غير الذهب كالمفضض والمموه بهما **الثاني** ان تكون مادتها الذهب والفضة المغشوشين اي المخلوطين بغيرهما قال في القاموس غشه لم يمحضه النصح الى ان قال والمغشوش الغير الخالص انتهى **الثالث** ما كانت المادة خالصة صحيحة غير مسكوكة بسكة السلطان وان كان مثله في الصورة **ومحصل** الكلام في المقام الاول انه لا اشكال في عدم جواز المبايعة عليها اذ لم يترتب على هيئتها الخاصة منفعة محللة نعم لهما منفعة نادرة غير معتد بها عند العقلاء مثل جعلها للتزيين من المنافع النادرة المحللة لا تصير الشيء مالا وفائدة للبيع لا بد من كسرها لانها على هذه الحالة لا يترتب عليها الا الحرام وعدم حصولها احيانا لا عبرة به فيكون مثل آلات اللهو ويدل عليه ما ورد عن موسى بن بكير كما في نسخ متعددة معتمدة من الكافي وغيره او موسى بن بكر كما في اخرى قال كنا عند ابي الحسن عليه السلام واذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فاخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال القه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش على هذه الصورة اذ لا يجوز القاء ما كان له مادة صحيحة او مغشوشة في البالوعة لكونه تفريطا للمال المحترم والمفروض انه ليس مما يتوقف انعدام الصورة على انعدام المادة فلا بد ان يكون المادة غير متمول عرفا مثل كونه رصاصا او حديدا او صفرا والوضوح ان هذه الاشياء ليس لها مالية اذا كان بمقدار الدرهم بعد كسرها وكذا يحرم صنعته لانه داخل في عموم قوله عليه السلام في المروي عن الفصول المهمة قال انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها انواع الفساد الخ وكذا يشمله عموم خبر التحف انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضا الخ **واما** المقام الثاني وهو كون الذهب والفضة مغشوشين فلا يخلو المعاملة اما ان يقع على الدرهم الكلي او على الجزئي المشخص فان وقعت على الكلي فينصرف الى سكة السلطان فان دفع المشتري ما كان مطابقا والا وجب بدله لانه من المعاوضة ويكون الذمة مشغولة اليه فلا بد من دفع ما كانت الذمة مشغولة به وهو ما كان بسكة السلطان واما اذا وقع على الجزئي فلا يخلو المبايعة من ان تكون بشيء خاص مشار اليه بالاشارة الحسية مقيدا بانه درهم مثلا كما يقال بعتك هذا الدرهم يعني هذا الذي هو درهم او بشيء خاص مشار اليه بالاشارة الحسية من دون تقييده بشيء فيقال بعتك بهذا فعلى الاول لا اشكال في بطلان البيع لانه بعد التقييد ينصرف الى الخالص المسكوك بسكة السلطان فكانه قال بعتك بهذا الدرهم الخالص المسكوك بسكة السلطان فيبطل البيع بانتفاء العوض الخاص الذي وقع عليه العقد بسبب انتفاء قيده وليست المعاملة على الكلي حتى يمكن دفع الفرد الآخر الموجود فيه هذه الصفة ولهذا يحمل قول المستند حيث قال ولو وقعت المعاوضة عليها جهلا فيبين الحال من جانب فان وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف اطلاقه الى المسكوك بسكة السلطان بطل البيع الخ لا على ما حمله بعض سادة المشايخ حيث قال بعد ذكر كلام مرقاة فان ظاهره كون البيع واقعا على الكلي ومعه لا يلزم البطلان انتهى وعلى الثاني وهو كونه شيئا خاصا مشارا اليه بالاشارة الحسية من دون تقييد فالظاهر الصحة مع ثبوت خيار العيب وبهذا يحمل ما ذكره المستند من قوله فان وقعت المعاوضة على شخص من دون عنوان فالظاهر صحة البيع مع خيار العيب ان كانت المادة مغشوشة الخ وامره بالتامل لعله لاجل انه يمكن ان يكون وجهه ان تفاوت السكة بعيد من العيب ولو كان البيع على سبيل التقييد على انه لو خيار العيب لا البطلان بانه نزل التقييد على قسمين احدهما ما

في حكم المعاملة على الدراهم المغشوشة

لابد من الاشارة ... سكة السلطان ... على المشتري تبديله

يكون انتفاؤه سببا لانتفاء الطبيعة واما مثل ان يقال بعتك هذا الشاة فتبين انه غزال او كلب وثانيهما انه مما يوجب انتفاؤه
انتفاء الوصف مثل ان يقال بعتك هذا الفرس الصحيح او الفرس الاسود فظهر معيبا او ابيض فان كان من قبيل الاول يلزم منه البطلان
كما قال الشيخ وان كان من قبيل الثاني يلزم خيار العيب كما في المثال الاول وخيار تخلف الوصف كما في المثال الثاني ولم يبطل اصل
البيع وما نحن فيه كذلك فان انتفاء كون الدرهم بسكة السلطان انما هو من قبيل انتفاء الوصف يلزم ان يكون له خيار تخلف الوصف
وانتفاء كون الدرهم خالصا لكونه مغشوشا يصير سببا لثبوت العيب لانه لا ينقلب الطبيعة بالغش عما كان عليه فيلزم خيار العيب لا
البطلان فتم **واما** المقام الثالث هو كون المادة صحيحة غير مسكوكة بسكة السلطان فيجري فيه ما ذكرنا من القسمين في الثاني
لان المبايعة اما واقعة على الدرهم الكلي فلا اشكال في صحة البيع ولزومه ولا بد من دفعه صحيحا بسكة السلطان لانه منصرف اليه
ولهذا لو دفع غيره لم يبرء منه الا بابراء البايع ذمته واما واقعة على الدرهم الجزئي فلا يخلو المبايعة من ان يكون بشيء خاص مشار اليه
بالاشارة الحسية مقيدة بانه درهم ينصرف الى الدرهم المسكوك بسكة السلطان فتخلفه موجب للخيار او يكون بشيء خاص مشارا
اليه بالاشارة الحسية من دون تقييد بشيء فلا يلزم شيء ويكون البيع صحيحا من دون الخيار واما العيب فلان المفروض عدم الغش واما
الوصف فلان المبايعة واقعة على الشيء الخاص المشار اليه بالاشارة الحسية من دون توصيفه وتقييده بالدرهم حتى ينصرف الى
سكة السلطان هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام وكلمات العلماء غير محررة بل بعضها مخالف لبعض وهذا يمكن الجمع بينهما
قال في المنتهى ويلحق بالالات المذكورة وهي الات اللهو الدراهم المغشوشة المسكوكة بسكة المعاملة لغش المسلمين انتهى وقال
الشيخ الكبير في شرح القواعد في عدم جواز المبايعة وهياكل العبادة كالصنم والدراهم المسكوكة بغير سكة السلطان المغشوشة
غشا لا يرضى به المتعاملون انتهى وقال في الجواهر بعد بطلان المعاملة على هياكل العبادة والالات اللهو وفي شرح الاستاد
جعل ما نحن فيه في جميع الاحكام المزبورة الدراهم الخارجة وبعض التغليطات في الجواهر والاقتصار وهو مشكل نعم يشترك ذلك
معه في كون الجميع مما يترتب عليه الفساد العام فيجب على سائر الناس دفع ما يندفع من ذلك بكسر ونحوه لان المعاملة عليه لاختبار
بحاله بحيث لم يبق غش منه فاسد فان الثمن المدفوع عنه حرام فتامل انتهى وما ذكره قده من البطلان مع الاختبار غير وجيه لان
البطلان انما هو للغش فاذا ارتفع بالاختبار فلا مانع من الصحة واما بطلانه من باب ان هذا غش والغش حرام فيكون منهيا والنهي
يقتضي الفساد فسيجيء تفصيله في باب الغش انشاء الله تعالى **قوله ره** وهذا بخلاف ما تقدم من الالات فان البيع الواقع
عليها لا يمكن تصحيحه بامضائه من جهة المادة فقط واسترداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع كما لو جمع بين الخل والخمر لان كل جزء
من الخل والخمر لا بد ان يقابل في المعاوضة بجزء من المال ففساد المعاملة باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير بخلاف المادة
والهيئة فان الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حدة ففساد المعاملة باعتباره فساد المعاملة للمادة حقيقة
الخ **اقول** لا اشكال في بطلان البيع بالنسبة الى المادة دون الهيئة اذا صارت الهيئة سببا للحرمة مثل الات اللهو وصور الاصنام
واواني الذهب والفضة وليس ذلك بمنزلة بيع ما يملك وما لا يملك كالخمر والخل في صفقة واحدة لتغايرهما حقيقة ووحدة المادة
والهيئة وجودا وليست كالصفات العارضة مثل التغني والكتابة والسحر حتى يصح البيع مع عدم ملاحظة الصفة لان هذه الصفات
ليست من لوازم المادة قال الشيخ الكبير في شرح القواعد بعد تحرير هذه الاشياء وليس هذا من قسم بيع الحلال والحرام معا
حتى يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل لان تكيف المادة بالصورة جعلهما شيئا واحدا وقال في الجواهر بعد ذكرها نعم ليس بيعها من
قسم بيع المتغايرين في صفقة حتى يصح في البعض دون البعض ضرورة كونهما شيئا واحدا ومن ذلك يعلم انه لا فرق في حرمة التكسب
بها بين قصد المادة والصورة وبين قصد المادة خاصة وليست هي كالعبد المغني والكاتب والساحر والقامر ونحوهم مما يصح بيعهم
مع عدم ملاحظة الصفة انتهى وعلى هذا فالاقوى بطلان البيع بالدرهم الخاص الجزئي اذا كان مسكوكا بسكة غير السلطان لانه لا بد
من ان تملك المادة وحدها غير ممكنة والمفروض حرمة المعاملة بالدرهم المنهي بهذه الهيئة الخاصة نعم لو كان الغش بلا اختلال بغير
الجنس تخير المشتري مع خياره ليس ذلك من قبيل بيع الخل والخمر حتى يحصل التبعض فله الرد او القبول وسط البائع الارش قال في الشرائع

في باب الربا اما لو كان الغش في احدها او به عيب كخشونة الجوهر او اضطراب السكة كان له رد الجميع وامساكه وليس له رد المعيب وحده
لو فرض انتهى والى ما ذكرنا ذهب بعض المحققين من السادة حيث قال بعد قول الشيخ وهذا بخلاف ما تقدم قد عرفت انتفاء عدم
الفرق فيقتضي القاعدة في الدراهم ايضا البطلان للوجه المذكور من ان الهيئة غير مقابلة بالمال حتى يبطل البيع بالنسبة اليها في الهيئة
فقط ودعوى كون ذلك من باب العيب مشتركة الورود لامكان ان يقال في الالات ايضا بالصحة وخيار العيب اذ فرض كونه جاهلا
بان هذه هيئة كذا والتحقيق في المقامين البطلان لان المبيع هو المعنون بعنوان خاص لا يصح بيعه بهذا العنوان انتهى **وقوله**
وهذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد يبذل الثمن الخاص لداعي وجوده الخ **اقول** يعني ان القيد اذا رجع الى العنوان بان جعل المبيع
معنونا بالعنوان الخاص المحرم يكون لبطلان البيع واما اذا لم يكن كذلك بل يرجع الى الشرط فلا يلزم منه البطلان بل الحكم الصحة مع
الخيار الا على القول بان الشرط الفاسد مفسد **قوله ره** القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة اي فيما لم يكن الحرام
ملازما للذات بل مما يحصل منه الحرام والحلال ويقصد المتعاملان منه المنفعة المحرمة **قوله ره** فهنا مسائل ثلاث بيع العنب على
ان يعمل خمرا والخشب على ان يعمل صنما او الة لهو او قمارا واجارة المساكن ليباع او يحرز فيها الخمر وكذا اجارة السفن والحمولة
لحملها **اقول** لا بد اولا من ذكر الاقسام المتصورة لذلك ثم تعقيبها ببيان حكمها منفصلا بحيث يتضح به الكلمات المشتتة المضطربة
فنقول تصور بيع هذه الاشياء او اجارة المساكن على وجوه **احدها** ان يقع على وجه الاشتراط بلفظ الشرط كما لو قال بعتك
العنب بشرط ان تعمله خمرا وبعتك الخشب بشرط ان تعمله صنما او اجرتك البيت بشرط ان تبيع فيه الخمر **ثانيها** ما ذكره في العقد بدون
لفظ الشرط مثل ان يقال بعتك لتعمله صنما او طبولا او خمرا او لان تطبخ فيه الخمر او لتبيع فيه الخمر **ثالثها** ان لا يذكر في اللفظ بل يكون
ماخوذا غاية بحسب قصد المتبايعين **رابعها** ان البايع يكون عالما بانه يعمله الا انه لا يبيع بهذا القصد بل مقصده بيع ماله واما
تبانيهما عليه ووقوع العقد بعد ذلك عليه فيكون ملحقا بالشرط لانه شرط ضمني وقع العقد عليه كما صرح به جماعة **ثم** انه اما ان يقصد
منه المتعاملان المنفعة المحرمة على وجه يرجع الى بذل المال في مقابل المنفعة المحرمة واما ان يكون على وجه يكون الحرام هو الداعي
الى المعاوضة وعلى كل تقدير اما ان يكون الحرام مقصودا لا غير كبيع العنب على ان يعمله خمرا واما ان يكون الحرام مقصودا مع الحلال
بحيث يكون بذل المال في مقابلهما فهنا مسائل اربع **الاولى** ان يقصد الحرام على وجه يرجع الى بذل المال في مقابل المنفعة المحرمة
فقط لا غير كاجارة المساكن والسفن والحمولة للمحرم مثل الخمر وركوب الظلمة واسكانهم للظلم وبيع العنب والتمر وغيرهما مما يعمل منه المسكر
او الخشب ليعمل صنما او صليبا ونحوها وهو محرم سواء كان على وجه الاشتراط او كان بدون لفظ الشرط وصرح به في الشرائع والنافع
والتحرير والارشاد والتذكرة والقواعد والدروس واللمعة وشرحه والمسالك وجامع المقاصد والرياض والشيخ الكبير في شرح القواعد
والمفاتيح والمنتهى والجواهر والمستند والحدائق وكشف الظلام والاردبيلي بل المسئلة اجماعية بقسميها كما صرح به في المنتهى والخلاف
والغنية والرياض وادعى عدم الخلاف فيه في المنتهى والجواهر والمستند ويدل بعد الاجماع ما دل على وجوب النهي عن المنكر الدالة بظاهره او بالفحوى
عليه فانه اذا وجب دفع المنكر يجب ضده اذا وجب في صورة كون النهي دفعا بطريق اولى والاخبار العامة والخاصة **اما** العامة مثل خبر
التحف في وجوه الحرام من البيع وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله عز وجل او يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي او باب يوهن
به الحق فهو حرام محرم بيعه وشراؤه **واما** الخاصة فكثيرة منها ما عن ابن مسكان عن عبد المؤمن عن صابر قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن
الرجل يواجر بيته فيباع فيها الخمر قال حرام اجره **و**مثله ما عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة قال كتبت
الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه برابط فقال لا باس به وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال
لا **ومحمد بن** الحسن باسناده عن محمد بن يعقوب مثله وباسناده عن علي بن ابراهيم مثله **و**باسناده عن الحسين بن سعيد عن ابان بن عيسى القمي عن عمرو بن
حريث قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن التوت ابيعه ممن يصنع الصليب والصنم قال لا وباسناده عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب مثله ورواه
الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب مثله **وقوله ره** ويدل عليه مضافا الى كونها اعانة على الاثم والى ان الالزام
والالتزام بصرف البيع في المنفعة المحرمة الساقطة في نظر الشارع اكل واكل المال بالباطل الخ **اقول** فبان النهي عن الاعانة يقتضي

في بيع العنب للتخمير

الحرمة المتعلقة بامر خارج عن المعاملة وهو الاعانة الحاصلة بالبيع فيكون مثل البيع وقت النداء وليس المنهى هو نفس البيع مثل
بيع الخمر والربا او ستماً تأثيراً بر كان يتعلق بصيغة او بالبايع او المشترى او الثمن او المثمن مثل ان ينهى عن البيع بالفارسى او البيع التعليقى
او ينهى عن البيع والشراء من الصغير او المجنون او عن البيع بالزائد ان كان من النقدين من جنس واحد يعنى البيع الربوى او الخمر والخنزير
واما اذا لم يتعلق النهى بشئ من ذلك مثل البيع فى وقت النداء او فى محل الغصب ونحوهما فالنهى متعلق بالخارج فلا يقتضى فساد البيع
ويرد على الثانى بان صدق كون اكل المال بالباطل موقوف على تحقق فساد المعاملة وعدم انتقال المال الى المشترى والا فليس اكلاً
للمال بالباطل بل على وجه الاستحقاق والمفروض ان المقصود اثبات الفساد بهذا الدليل مع قطع النظر عن سائر الادلة فاثباته به
دور واضح فتدبر ويمكن ان يقال ان التمسك بادلة النهى عن المنكر على بطلان هذه المعاملات ايضاً غير وجيه لتعلق النهى فيه ايضاً الى
امر خارج من البيع فيكون مثل النهى عن الاعانة والنهى المتعلق بالخارج لا يوجب بطلان المعاملة كما فى النهى عن النظر الى الاجنبية فضلاً
عن اقتضاء الفساد فى المعاملة وان تمسك بها الشيخ الكبير فى شرح القواعد قال الدخوله فى وجوه الفساد المنهى عنها للاجماع المنقول
المصرح به فى الغنية وفى المنتهى ظاهراً ولما دل على لزوم النهى عن المنكر الدال بظاهره او بفحواه على تحريم ذلك انتهى ثم انه قد حكى عن
ابن المتوج الحكم بالحرمة دون الفساد للاصل مع منع دلالة النواهى على الفساد وفيه ما ذكرنا فى اول الكتاب من ان النهى فى المعاملات
لا معنى له الا الفساد والحرمة المتعلقة بالتصرف فيه ثمناً ومثمناً كما ان الامر لا يقتضى الا صحة لا الوجوب او الاستحباب مع ان خبر ابن مسكان
صريح فى البطلان والا فلا معنى لحرمة الاجر **قوله ره** فانه اما مقيد بما اذا استاجره لذلك ويدل عليه بالفحوى بناء على ما
سيجئ من حرمة العقد مع من يعلم انه يصرف المعقود عليه فى الحرام الخ **اقول** لما كان ظاهر خبر ابن مسكان حرمة الاجرة ولو مع عدم
قصد المؤجر المنفعة المحرمة وكان مقتضى ذلك تعميم الحكم لصورة عدم قصد المحرم اشار المصنف الى ان الالتزام به غير بعيد بالتمسك به
فيما نحن فيه لدلالته عليه بالفحوى مع ان لنا تقييده بصورة الاشتراط نظراً الى الاخبار المقيدة فتلخص من جميع ما ذكرنا ان المعتبر فى البيع
ان لا يشترط صرف المبيع فى الحرام فهذا ايضاً من الشروط فيجرى هذا فى جميع الاشياء التى كان لها جهة منفعة محرمة وجهة منفعة محللة
ولا يخفى ان مقتضى استفادة الشرطية فى البيع توقف صحة البيع عليه سواء قلنا بان الشرط الفاسد مفسد ام لا بل يحكم بالفساد ان
قلنا بان الشرط الفاسد غير مفسد **الثانية** ان يكون بذل المال فى مقابل المنفعة المحرمة والمحللة معاً مثل البيع على الجارية
المغنية والعبد المقامر ونحوهما مما كان العين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام والحلال معاً بمعنى اعتبار جهة الحرمة فى البيع بحيث
يكون دخيلاً فى زيادة الثمن كالعبد الماهر فى السرقة ونحوه والاظهر حرمة البيع فى هذه الصورة ايضاً ويدل عليه الاخبار منها خبر
التحف وهو قوله او شئ يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصاً بقرينة تمثيله لذلك بالبيع بالربا لان البيع الربوى ليس مثل الخمر مما
لا يجوز بيعه فى حد ذاته بل المنهى فيه قصد الربا وكذا فى المقام بعينه لان الحرام ليس نفس بيع الامة بل الحرام قصد التغنى ومع قصد
ان فيه وجهاً من وجوه الفساد يكون منهياً عنه **ومنها** ما عن اسحق بن يعقوب فى التوقيعات التى وردت عليه من محمد بن عثمان العمرى
بخط صاحب الزمان عليه السلام اما ما سئلت عنه ارشدك الله وثبتك من امر المنكرين الى ان قال واما ما وصلتنا به فلا قبول عندنا الا
لما طاب وطهر وثمن المغنية حرام **ومنها** ما عن ابرهيم بن ابى البلاد قال قلت لابى الحسن الاول عليه السلام جعلت فداك ان رجلاً من مواليك
عنده جوار مغنيات قيمتهن اربعة عشر الف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال لا حاجة لى فيها ان ثمن الكلب والمغنية سحت **ومنها** ما عن
الحسن على الوشا قال سئل ابو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية قال قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها الا ثمن كلب وثمن الكلب
سحت والسحت فى النار **ومنها** عن فضال عن سعيد محمد الطاطرى عن ابيه عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئله رجل عن بيع الجوارى المغنيات
فقال شراؤهن وبيعهن حرام وتعليمهن كفر واستماعهن نفاق **ومنها** ما عن اسمعيل عن ابرهيم بن ابى البلاد قال اوصى اسحق بن عمر
بجوار له مغنيات ان يبيعهن ويحمل ثمنهن الى ابى الحسن عليه السلام قال ابرهيم فبعت الجوارى بثلاثمأة الف درهم وحملت الثمن اليه فقلت له
ان مولى لك يقال له اسحق بن عمر اوصى عند وفاته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن اليك وقد بعتهن وهذا الثمن ثلاثمأة الف درهم فقال لا حاجة
لى فيه ان هذا سحت وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمنهن سحت **واما** ما ذكره المصنف ره من ان اكل المال بالباطل فهو ما ذكرنا

المسألة الثانية

سابقاً من ان الكلام فى ثبوت الحرمة فان ثبت يكون اكلاً بالباطل والا فلا ولا يصح القول بالتفكيك بين القيد والمقيد بصحة العقد
فى المقيد وبطلانه فى القيد بما قابله من الثمن لان هذه الاخبار تدل على حرمة الثمن وعدم جواز اخذه ولا يكون هذا الا بعد بطلان البيع
راساً فاذا لم يكن هذا سبباً لبطلانه لا يصح الحكم بالبطلان مطلقاً ولا يصح رد الامام عليه السلام تمام الثمن مستدلاً بان الثمن سحت بل كان
يرد ما كان مقابلاً لهذه الصفة فلا يحتاج الى ما ذكره المصنف ره بان هذا غير معروض عرفاً لان الفيد امر معنوى لا يوزع عليه شئ من
المال وان كان يبذل المال بملاحظة وجوده انتهى وان كان هذا الكلام حقاً وقد حققنا ان امر المادة ليس الموصوف بالوصف او المملوك
وما لا يملك بل موجبها الخيار لتخلف الوصف او تبعض الصفقة وظهر مما ذكرنا فساد ما ذكره بعض المحققين من السادة سلمه الله بعد نقل
هذا الكلام من المصنف بقوله اقول لا يخفى انه لو قلنا بالتفكيك لا نقول بالبطلان في القيد بما قابله من الثمن حتى يقال انه غير معروض عرفاً
وغير واقع شرعاً بل نقول ببطلان القيد وصحة البيع فى المقيد بتمام الثمن كما فى سائر الشروط الفاسدة انتهى لوضوح ان هذا مخالف لرد الامام
عليه السلام الثمن ومخالف لقوله ان الثمن سحت وان ثمن المغنية حرام فتم **هذا** تمام الكلام اذا لوحظ التغنى او نحوه من الصفات المحرمة فى بذل
المال واما اذا لم يلاحظ المحرم بل كان بذل الثمن فى مقابل الرقبة فلا حرمة فيه لان نفس الرقبة مما له منفعة معتد بها عند العقلاء ويصح البيع
بسببها لكن مما كان هذه الصفة ملازمة لوجوده كهيئة كل العبادة والات اللهو والقمار الملازم وجودها للصفة المحرمة ولا يزول عنها الا
بعد انعدامها بالكسر ونحوه لان تكيف المادة بالصورة جعلها شيئاً واحداً بخلاف التغنى وصفة المقامرة الخارج عن الذات وجوداً وبعبارة
اخرى كل شئ يصير سبباً لان يخرج المبيع عن المبيعية فلا يصح البيع معه اذا كان هذا الشئ حراماً وكل شئ لا يخرج المبيع عن المبيعية بل يصير سبباً
لنقصانه فيجوز بيعه مع قطع النظر عنه اذا كان هذا الشئ حراماً فمثل صورة الصنم والات اللهو والالات المختصة بالقمار فقدها يخرجها
عن المبيعية لان المبيع ليس الا الزمر والطنبور ووجودها متوقفة على هذه الصفات وبعد فقدانها يفقد الموصوف فلا يصح ملاحظة المبيع بدون
الوصف واما فقد التغنى والمقامرية فلا يخرج المبيع عن المبيعية لان المبيع هو العبد المتصف بهذه الصفة وبعد فقدان هذه الصفة
فهو باق على العبدية وغايته تخلف الوصف وما نحن فيه من القسم الثانى فيصح البيع مع قطع النظر عن هذا الوصف وبهذا صرح فى الجواهر
حيث قال فى باب حرمة بيع صور الاصنام اما اذا اتلف الصورة وبقيت المادة فلا اشكال فى بقائها على الملك وحرمة اتلافها وضمان
المتلف لها ثم ليس بيعها معاً من قسم بيع المتغايرين فى صفقة حتى يصح فى العقود دون المعقود ضرورة كونهما شيئاً واحداً ومن ذلك يعلم انه لا
فرق فى حرمة التكسب بها بين قصد المادة والصورة وبين قصد المادة خاصة وليست هى كالعبد المغنى والكاهن والساحر والمقامر ونحوهم
مما يصح بيعهم مع عدم ملاحظة الصفة وانما يفسد البيع اذا لوحظت انتهى ولا اشكال فى صحة المبايعة اذا لوحظ للصفة منفعة محللة
يصرف المال اليها ويبذل الزائد من الثمن بملاحظتها اما اذا كانت المنفعة المحللة للصفة نادرة بالنسبة الى المنفعة المحرمة فلا يجوز بذل
الثمن الزائد فى مقابلها لا لحرمة بذل الثمن الزائد على الحرام ليس لورود نص فيه بل لان المعاملة لا بد لها حقائق شرعية بل باقية على ما
وضعها وشروطها والعمومات مثل اوفوا بالعقود ونحوها يشملها على حالها الا اذا ورد نص من قبل الشارع على ازدياد قيد او شرط زائد
والا فلا ومعلوم ان العقلاء كما لا يبذلون الثمن فى مقابل المنافع النادرة للعين لانه سفه كذلك لا يبذلون فى مقابل المنافع النادرة للصفة
ولا فرق بينهما عند العقلاء فى كونه سفهاً فلا يصح ما ذكره المصنف ره من التزديد بحيث قال وان كان نادرة بالنسبة الى المنفعة المحرمة ففى
الحاقها بالعين فى عدم جواز بذل المال الا لما اشتمل على منفعة محللة غير نادرة بالنسبة الى المحرمة وعدمه لان المقابل بالمبذول هو الموصوف
ولا ضير فى زيادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة وجهان اقواهما الثانى اذ لا يعد اكلاً للمال بالباطل والنص بان ثمن المغنية سحت مبنى على الغالب
انتهى لوحدة مناط البطلان وهو كون المعاملة سفهية فى الموصوف والصفة مع ندرة المنفعة المحللة **الثالثة** فيما يكون الداعى هو الحرام
فقط ولم يكن اشتراط بوجه صحيح صريحة وعدمه خلاف واما اذا لم يكن له داع على الحرام بل لا يقصد من هذا البيع الا اخذ الثمن والاسترباح
فلا اشكال فى جوازه وعدم كراهته للنصوص منها ما عن ابى كهمش قال سئل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن العصير فقال لى كرم وانا اعصره
واجعله فى الدنان وابيعه قبل ان يختمر قال لا باس وان غلا فلا يحل بيعه ثم قال هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمراً **ومنها** ما عن فضالة
عن رفاعة بن موسى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره قال حلال السنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً ولا انه

المسألة الثالثة

على عدم الكراهة واضح لوضوح ان فعل المكروه لا يحصل من الامام ع ومنها ما عن ابي بصير قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن بيع العصير فيصير خمراً قبل ان يقبض الثمن فقال لو باع ثمرته ممن يعلم انه يجعله خمراً لم يكن بذلك باس فاما اذا كان عصيراً فلا يباع الا بالنقد ومنها ما عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه ليطبخه او يجعله خمراً قال اذا بعته قبل ان يكون خمراً وهو حلال فلا باس ومنها ما عن محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً فقال لا باس به تبيعه حلالاً ليجعله حراماً ومنها عن عمر بن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله عن رجل له كرم يبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمراً او سكراً فقال انما باعه حلالاً في الابان الذي يحل شربه واكله فلا باس ببيعه ومنها ما سئل يعقوب الاحمر ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر فقال انه كان لي اخ وهلك وترك في حجري يتيماً ولي اخ يلي ضيعة لنا وهو يبيع العصير ممن يصنعه خمراً ويؤاجر الارض بالطعام الى ان قال فقال اما بيع العصير ممن يصنعه خمراً فلا باس خذ نصيب اليتيم منه ومنها ما عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً فقال بعه ممن يطبخه او يصنعه خلاً احب الي ولا ارى بالاول باساً وعليهذا نحمل هذه الاخبار على صورة العلم بان المشتري يعمله خمراً فقط وما دل على عدم الجواز مثل ما عن زيد بن علي عليه السلام عن ابائه ع قال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر وعاصرها ومعتصرها وبايعها ومشتريها وساقيها على صورة الشرط او التباني عليه العقد عليه لان الجمع اولى من الطرح مع ان شمول ما دل على عدم الجواز من الاخبار لما نحن فيه ليس الا بالاطلاق والعموم الاطلاقي الحاصل بملاحظة اخراج كلام الحكيم عن اللغوية مرتفع بوجود قدر متيقن يرتفع هذا المحذور ولا اشكال في ان شرط الصرف في الحرام والتباني والعقد عليه هو القدر المتيقن من المنع فنحمل الاخبار عليه ثم لذا قال في الجواهر بعد ذكر ما دل على حرمة المنع بل هو بالاطلاق فهما شاملة لما افتى به المصنف وغيره بل المشهور من كراهة بيع ذلك لمن يعلم انه يعمله خمراً او صابياً لكن يجب الخروج عنه بالنسبة الى ذلك لمعارضته لما دل على الوفاء بالعقود وحلية البيع وغيره من العقود وخصوص صحيح ابن اذينة انتهى ثم ذكر ما ذكرنا من الاخبار المجوزة من خبر ابن اذينة وغيرها وقال في المستند بعد نقل القول بالحرمة في صورة العلم وحمل الاخبار المجوزة على صورة الظن والاحتمال والاقرب الجواز مطلقاً كما عليه الاكثر للاصل وعموم حلية البيع والنصوص المستفيضة الناطقة بالجواز كحسن ابن اذينة وغير ذلك من الاخبار المعتضدة بالاصل والعمومات والشهرة والسيرة المستمرة انتهى وفي الحدائق بعد نقل الاخبار الناهية والمجوزة قال ومقتضى كلام الاصحاب الذي قدمنا نقله عنهم حمل الخبر الثاني على ان يكون الاجارة لهذه الغاية بحيث ذكرت وشرطت في اصل العقد ووقع الاتفاق عليها والخبر الثاني على ما لم يكن كذلك انتهى ويحتمل ان بيع العنب ممن يعمله خمراً والخشب ممن يعمله صنماً محرم لكونه اعانة على الاثم وفيه ان الاعانة امر عرفي يحتاج وجوده على الصدق عرفاً ومع عدم قصد البايع لصرف المشتري في المحرم لا يصدق الاعانة قطعاً ولذا لم يعد التجار من المعاونين على الاثم مع علمهم باخذ العشار العشور منهم قال في المستند وعن الثاني بمنع كونه اعانة على الاثم وانما هي اذا كان المقصود للبايع منه ذلك العمل كما بيناه في موضعه وصرح به الفاضلان في الاردبيلي والسبزواري كيف لو كان البيع بمجرد العلم بصرف الاشياء في المحرم سبباً للحرمة للزم ان يكون اكثر المعاملات حراماً بحيث يكون تركه حرجاً عظيماً لوضوح العلم العادي بان بيع السلاح من الملوك والامراء وغير السلاح مما فيه تقوية الجند والعساكر المساعدين لهم على الظلم والباطل واجارة الدور والمساكن والمراكب لهم لذلك وبيع المطاعم والمشارب من الكفار في نهار شهر رمضان مع العلم باكلهم فيه وكذا بيع بساتين الكرم منهم مع العلم العادي بجعل جملة من العنب خمراً وبيع القرطاس منهم مع العلم بان منه ما يتخذ كتب الضلال واشباه ذلك مما لا يحصى كثرة والالتزام بحرمتها اذا اتى وجانبها الدفع الحرج واضح البطلان

وقصد الحرام من طرف المشتري غير قادح ضرورة حصول قصد البيع من الاسلام المعتبرة الزام الحرمة فيها الى فساد اكثر المعاملات والحرج فلو كان قادحاً لاقتضى فساد البيع لان فساده من جانب فساد من الجانبين بخلاف قصد من البايع المنافي لاطلاق دليل المنع السالم المعارض فيه ضرورة عدم شمول الادلة المذكورة لمثله لاختصاص الحرام بالمواضع القابلة اذ قصد البايع صرف العنب الخمر مثلاً بالشرط او التباني عليه في غاية القلة فلا يلزم المحذور المذكور والحرج قال في المستند بعد القول بان الاقرب عدم الحرمة مطلقاً كما عليه الاكثر للاصل وعموم حلية البيع والنصوص المستفيضة وغير ذلك من الاخبار المعتضدة بالاصل والعمومات والشهرة والسيرة المستمرة على بيع المطاعم

في حكم بيع العنب ممن يعمله خمراً

لا يقال قصد المشتري صرفه في الحرام كاف في الحرمة في البطلان لاستلزام البطلان من جانب البطلان من الجانب الاخر لانا نقول

والمشارب للكفار في شهر رمضان وعلى بيع بساتين العنب مع العلم العادي بجعل بعضه خمراً وعلى معاملة الملوك فيما يصرفونه في تقوية الجنود والمساعدين على ظلمهم وباطلهم وغير ذلك فلو ثبت المنع فيه لادى الى العسر والحرج في المعاملات انتهى وبعد ذلك كله العجب من المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد والشهيد في شرح اللمعة الظن بصرفه في الحرام بالعلم به في الحكم بعدم الجواز اذا التمسك بعدم الجواز في صورة العلم بانه يصرفه في الحرام بخبر التحف وهو قوله ع في المكاسب المحرمة او شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد فاسد خصوصاً بقرينة تمثيله لذلك بالبيع الربوي الغير المشابه بما نحن فيه لمعارضته بما ذكرنا من الاخبار الكثيرة الصريحة في الجواز بل لا تعارض اصلاً لان النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق فيخصص العام بالخاص فيكون هذه الاخبار مبيناً لمقدار العموم وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد واما مجرد العلم اليقيني او الظني فلا يبعث على التحريم في غير الدماء والاعراض وان وجب النهي عن المنكر مع شرائطه للاصل المستفاد من العمومات في اجناس العقود وانواعها والاخبار الكثيرة المشتملة على الصحاح وغيرها ولقضاء سيرة المسلمين بجوازه اذ عادتهم المعاملة مع الملوك والامراء فيما يعلمون صرفه في تقوية الجند والعساكر المساعدين لهم على الظلم الى اخر ما ذكره في المستند وقال بعد ذلك على ان العلم اليقيني غير ممكن الحصول الا نادراً لان العوارض لا تنضبط ولا يعلم الغيب الا الله ومن هذا يظهر ان فساد المعاملة مقصور على الشرطية لان العلية من طرف المشتري معلوم اذ العلم انما يتعلق بقصد الغالب فلو فسد العقد من جانب فسد من الجانبين انتهى فتلخص من جميع ما ذكرنا ان المتعين حمل الاخبار الناهية على صورة الاشتراط او التصريح في ضمن العقد كما ذكرنا والمجوزة على صورة عدم القصد لو كان عالماً لا حمل الاخبار الناهية على الكراهة كما ذكره المشهور قال المحقق في الشرايع ويكره بيع ذلك لمن يعلم انه يعمل الخمر والصنم وظاهره انتفاء التحريم وثبوت الكراهة مع العلم بان المشتري يعمل العنب خمراً وقال في المستند ومكروه بدون القصدان علم بصرف المبيع العين الموجرة في الجهة المحرمة انتهى لما ذكرنا من منافاته لما استشهد به الامام عليه السلام من علمهم على ذلك في ثمرهم واما كون جعله خلاً احب كما في صحيحة الحلبي فلا تدل على الكراهة والعجب عدم تفطنهم لهذا المطلب مع وضوحه ثم تفطن لهذا في الحدائق قال قدس سره وما ذكره الاصحاب من الكراهة في موضع التحليل وان كان جيداً في حد ذاته الا ان ظواهر الاخبار استبعاده سيما اخبار بيع التمر منهم لعمله خمراً والله العالم انتهى وبذلك كله ظهر ما في كلام المصنف قدس سره حيث قال وقد يجمع بينها وبين الاخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليباً او تواطئهما عليه وفيه ان هذا في غاية البعد اذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعة الخشب صنماً في متن بيعه او في خارجه ثم يجيء ويسئل الامام عن جواز فعل هذا في المستقبل وحرمته وهل يحتمل ان يريد الراوي بقوله ابيع التوت ممن يصنع الصنم والصليب ابيعه مشترطاً عليه وملزماً في متن العقد او قبله ان لا يتصرف فيه الا بجعله صنماً فالاولى حمل الاخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد من الاخبار على الكراهة كما افتى به جماعة ويشهد له رواية رفاعة عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً قال بعه ممن يطبخه او يصنعه خلاً احب الي ولا ارى به باساً انتهى اما اولاً فبان الحمل على الكراهة منافٍ لما ورد من فعل الائمة عليهم السلام وكون عملهم ذلك دائماً لا يسعهم مرة او مرتين واما ثانياً فبان غاية ما ذكره المصنف قدس سره ان هذا الحمل حمل على فرد نادر لا اشكال انه اولى من حمل ما دل على الحرمة على الكراهة واما ثالثاً فبان هذا الجمع لا يتم في خبر جابر او صابر لعدم قابليته للحمل على الكراهة لان الحكم فيه بحرمة الاجرة للمنافات الذي هو معنى حرمة البيع هنا فالحرمة هنا حكم وضعي لا تكليفي حتى يحمل على الكراهة واما رابعاً فبما ذكره في المستند من ان اخبار المانعة معارضة للاخبار المجوزة لان ظاهر النهي الحرمة فلو فرضنا عدم ترجيح الاخيرة بكثرتها وصحتها وظهور دلالتها او معاضدتها بالشهرة بل بعموم احل الله البيع فلا بد من الرجوع الى عمومات الصحة مثل اوفوا بالعقود ونحوه ثم ان ما ذكره المصنف بقوله ويشهد له رواية رفاعة غير موجود في الاخبار ثم نقل الوسائل وغيره عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ما يوافق في المضمون ما نقله المصنف عن رفاعة واما خبر رفاعة فهو ما نقلناه سابقاً بقولنا منها ما عن رضا لاعن رفاعة بن موسى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره قال حلال السنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً وهذا على خلاف مطلوب المصنف ادل بل صريح فيه فلا يدل على الكراهة لان عدم الباس لا يدل على الكراهة وكذا كونه احب من غيره لا يدل على ان الغير مكروه خصوصاً بعد تصريحهم بفعلهم اياه مع معلومية انهم ع لا يرتكبون المكروه وبما ذكرنا ونقلنا ظهر ان الاخبار المجوزة ليست بادون مما ذكره المصنف من خبر ابن اذينة وابي كهمس خصوصاً خبر رفاعة فانه في الظهور مثل خبر ابي كهمس فقوله قدس سره بعد ذكر الخبرين الى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور لا وجه له ثم انهم رضوان الله عليهم

في بيان الاشكال على ما ذكره المصنف في الجمع

ذكروا وجوها اخر للجمع بين الاخبار لا باس بالاشارة اليها **فنقول** قال الاردبيلي في شرح الارشاد ويمكن حملها على وهم البائع ان المشتري يعمل هذا المبيع خمرا لكونه ممن يجعله خمرا او يكون الضمير راجعا الى مطلق العصير والتمر لا الى المبيع ولا صراحة في الاخبار ببيعه ممن يعلم انه يجعل هذا المبيع خمرا بل لا يعلم فنوى المجوز على ذلك انتهى وجمع في الوافي بين الخبرين الا بان البيع غير الحمل والبيع حرام مطلقا والحمل يجوز ان يكون للتخليل وقال اخرون بان الاخبار المجوزة محمولة على صورة عدم العلم بجعله خمرا والمانعة على صورة العلم به ويمكن حمل الاخبار المحرمة على خصوص بيع الخشب ممن يعمله صنما او صليبا لظاهر تلك الاخبار والاخبار المجوزة على بيع العنب والتمر للتخمير وفي الجميع نظر **اما في الاول** وهو الحمل على التوهم ففيه ان هذا التوجيه مخالف لصريح الاخبار للتصريح فيها بالعلم في خبر ابي كهمس فانه قال نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا وخبر محمد بن الحلبي على بن ابرهيم لانهما صريحان في ان البيع في الاول من الذي كان حلالا اكله وشربه جائز فانهما صريحان في ان السبب في التحريم والتحليل انما هو بالنظر الى حال البيع فان كان المبيع مما يحل بيعه في ذلك الحال وعلى تلك الحالة صح البيع والا فلا وكذا احتمال رجوع الضمير الى مطلق العصير لان الضمير في يجعله راجع الى التمر المشتري حيث قال انه يبيع تمرنا ممن يجعله شرابا وكذا غيره خصوصا خبر صفوان عن يزيد بن خليفة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل رجل وانا حاضر انه الكرم قال تبيعه عنبا قال فانه يشتريه من يجعله خمرا قال فبعه اذا كان عصيرا فانه يشتريه من يجعله عصيرا فيجعله خمرا في قربه قال بعته حلالا فجعله حراما فانه صريح في ان حكمه في بيعه عصيرا انما هو لسببه انه قال باخذ العنب الحبر لا كونه خمارا اذ كونه خمارا مع قطع النظر عن هذا المبيع لا يصير سببا لجعله عصيرا او قال بعته لك فانه يشتريه من يجعله عصيرا فيجعله خمرا تفريع على العصير فيعلم بالشراء من يجعله خمرا وبالجملة يظهر ذلك لمن تتبع الادلة اوضح الظهور **واما** ما ذكره في الوافي فلا يتم اولا بما عرفت من حكمه بحرمة البيع مطلقا لما ذكرنا من اخبار العصير الدالة على الجواز وثانيا ان ما ذكره في الحمل وان احتمل في الخبر الا ان التوجيه غير ممكن في الخبر الذي ذكره مع الحمر قال علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله عن الرجل يواجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها او عليها الخمر والخنازير قال لا باس **واما** حملها على عدم العلم وهو الوجه الاخر من الحمل ففيه انه مخالف لصريح الاخبار المصرحة بكون البائع عالما كما ذكرنا **واما** حمل الاخبار المجوزة على مورده وهو بيع العنب ممن يعمل خمرا والاخبار المانعة على مورده وهو بيع الخشب ممن يعمل صنما ففيه مع ان هذا مخالف للاجماع لانه قول بالفصل للاجماع بعدم الفرق بين الخمر والصنم لا يتم في اجارة الدار والسفن للخمر لانه قال بعض المعاصرين في الثاني والحرمة في الاول انتهى لان ما ذكرنا من حمل الاخبار المجوزة على صورة عدم الشرط وانما على صورة الشرط هو الاولى نعم ما ذكره المصنف من ان هذا بعيد من المسلمين بل الاذاعي لهم من اشتراطهم هذا صحيح الا انه يمكن ملاحظة ما ذكرنا من الاخبار من فعلهم لابد من هذا الحمل مضافا الى انه يمكن ان يقال ان اخبار المنع لا تقاوم اخبار الجواز لكثرتها وقوة اسانيدها وظهور دلالتها بل صراحة بعضها في المطلب كما اعترف به صاحب الرياض والمستند مضافا الى تايدها بالشهرة والسيرة لبنائها بين المسلمين على المعاملة مع الملوك والامراء كما ذكرنا فتكون اخبار المنع مطروحة وعلى فرض التعارض والتساقط يرجع الى العمومات والاطلاقات وهي الصحة ايضا **ومما** ذكرنا ظهر بطلان القول بوجوب الاجتناب مع علم البائع بجعل المشتري العنب وغيره في المحرم كما ذهب اليه الشيخ في مذهب العلامة في لف والشهيد في بعض حواشيه والمسالك والروضة والشيخ في النهاية في خصوص مساكن المحمولات والرياض والاردبيلي في شرح الارشاد قال في المسالك غلو بايجار المساكن ليعمل بها المحرم فان لم يعلم انه يعملها كذا لك الحكم بحرمته على الاقوى وان كره وان علم انه يعملها ففي تحريمه وجهان اجودهما ذلك نعم الظاهر ان غلبة الظن كذلك وقال في الروضة بعد قول الشهيد ويكره بيعه ممن يعمله من غير ان يبيعه لذلك ان لم يعلم انه يعمله والا فلا اجود التحريم و غلبة الظن كالعلم انتهى وقال الاردبيلي بالجملة الظاهر التحريم مع علمه بجعل هذا المبيع خمرا بل ظنه ايضا فتامل انتهى ومستندهم لذلك وجوه **احدها** لزوم النهي عن المنكر فاذا علمنا بعمل الخمر او الصنم مثلا وجب علينا زجره ومنعه والمنع اعم من الدفع والرفع فكما ان الرفع واجب كذلك الدفع ايضا واجب **وثانيها** انه قد امر الشارع باتلاف الخمر وكسر هياكل العبادة والات اللهو والاصنام والصلبان ونحو ذلك من اسباب الفساد لما في ذلك من انتفائها وعدم وجودها من اول الامر واجب فيكون التسبب لايجادها حراما **وثالثها** حكم العقل بقبح الاعانة على الاثم وحكمه بوجوب ما يتوصل الى دفع المنكر مهما امكن **ورابعها**

الاخبار الدالة على لعن شارب الخمر وعاصرها وغارسها وبايعها كما نقلنا **وخامسها** ما ذكرنا من الاخبار الواردة في عدم جواز بيع الخشب للصنم واجارة الدار لبيع الخمر ونحوها بضميمة عدم القول بالفصل بين الصنم والخمر **وسادسها** كونه اعانة على الاثم المحرم ويدل على اكثر ما ذكرنا كلام الاردبيلي حيث قال ردا على ما استفاده من كلام المصنف من الجواز انه مع وجوب النهي عن المنكر وايجاب كسر الهياكل وعدم جواز الحفظ وكسر الات اللهو ومنع الشرب الحديث الدال على لعن حامل الخمر وعاصرها المذكور في الكافي وقد تقدم وكذا ما تقدم في منع بيع السلاح لاعداء الدين فانه يحرم للاعانة لم يبق للجواز موضع انتهى وفي الجميع نظر بل منع اما في ادلة النهي عن المنكر فلوجوه **الاول** ان منكرية البيع موقوفة على كونه محرما واثبات الحرمة بهاد ور وان شئت قلت وورود الاخبار ودلالتها في بيع التمر والعنب للخمر واجارة الدابة لحمل الخمر وبيع الخشب لالات اللهو يدل على عدم كونه منكرا وانه ليس باعانة على الاثم فاذا ثبت في هذه الامور ثبت في غيرها مثل بيع الخشب للصنم والصليب بالاجماع المركب مع ان النسبة بينهما عموم مطلق فيخصص بهذه الادلة الخاصة فتدبر **الثاني** ان القول بالحرمة في صورة العلم بدون قصد البائع موجب للعسر والحرج لما ذكرنا من ان اكثر الناس يعاملون مع الظلمة بل اكثر معاملات التجار من هذا القبيل لانهم عالمون باخذ العشار العشر من كثير من اموالهم وهذا اعانة على العشار وهذا الوجه صرح به الشيخ الكبير في شرح القواعد وصاحب مفتاح الكرامة وصاحب الجواهر والمستند وغيرهم **الثالث** ما ذكره جماعة من ان الظاهر من ادلة النهي عن المنكر هو النهي بعد ارادة الجاد بحيث يصدق انه منكر وقبل الشروع لا يعلم منكر حتى يشمله ادلة النهي عن المنكر وان كان يمكن المناقشة في هذا الوجه بان المناط وهو ارادة الشارع عدم وجوده في الخارج موجود اذ لا اشكال في عدم الخصوصية ولذا قال بعض سادة العلماء بعد نقل قول الشيخ بان دفع المنكر كرفعه اقول وذلك لوجود المناط في الاول ايضا لان الظاهر ان المناط عدم وجود المنكر في الخارج والا فالادلة ظاهرة في الرفع كما لا يخفى انتهى **الرابع** ما ذكره في المستند من ان الثابت من النهي عن المنكر هو المنع قولا لانه حقيقة النهي وما ثبت جوبه زائدا عليه ايضا كالضرب ونحوه وليس ما نحن فيه نهيا عن المنكر فيه ولم يثبت وجوب غيره بحيث يشمل المورد ايضا انتهى وفيه ما ذكرنا في السابق من ان المناط القطعي وهو عدم ارادة الشارع وقوع المحرمات في الخارج موجود **الخامس** ان ادلة النهي عن المنكر مقيدة بصورة الاثر والا فلا كما في مسعدة سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عن الحديث الذي جاء عن النبي صلى الله عليه واله ان افضل الجهاد كلمة عدل عند امام جائر ما معناه قال هذا على ان يامره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه والا فلا والاخبار به كثيرة بل انه اجمع عليه فلم يكن الشرط موجودا لا وجوب له فعلى هذا فالاستدلال المذكور انما يحسن مع علم البائع بانه لو لم يبعه لم يحصل المعصية لانه قادر على الردع اما لو لم يعلم ذلك وعلم بانه يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع بترك البيع كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر ولا يتوهم ان البيع حرام على كل احد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بانه يقع بفعل غيره لانه انما يتم ان كان الفعل محرما على كل احد على سبيل الاستغلال واما اذا وجب على الجماعة شئ كمنع بلد او اجراء ماء وعلم واحد من حال الباقي او المقدار الذي يخل بالمطلوب عدم القيام والاتفاق معه كان قيامه منفردا بذلك الفعل لغوا فلا يجب وما نحن فيه كذلك واشار بهذا جمع من العلماء منهم صاحب الجواهر حيث قال بعد حكمه بالجواز وعدم منافاته لادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين قد سقط وجوبهما لفقد بعض الشرائط انتهى وقال في المستند ودعوى منافاة الجواز لوجوب انكار المنكر وتطرق المنع اليها ظاهرة اما منع وجوب انكار المنكر قبل وقوعه وعدم حصول حتى اجتماع شرائطه وامكان الجمع مع ذلك بين الامرين انتهى وازاد من امكان الجمع عدم التنافي بين البيع والنهي عن المنكر بان كان ممكنا والا فلا **واما** ما استدل عليه بما ورد من انه لولا ان بني امية وجدوا من يجبي لهم الصدقات ويشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا يشعر بانه يدل على مذمة هذه الطائفة بسبب انهم لو تركوا امثالهم لبني امية لم يتحقق المعصية من بني امية وبقاعدة العلم بعدم خصوصية لخصوص المورد يدل على ثبوت الذم على كل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير ويشمل ما نحن فيه بالمناط القطعي فان بيع العنب ممن يعمله خمرا شئ لو تركه كل احد لم يتحقق جعل الخمر في الخارج فالجواب عنه بوجوه **احدها** ان هذا الخبر لا يدل الا على مذمتهم والذم اعم من الحرمة لانه يصح ولو كان مكروها **وثانيها** انه على فرض الدلالة على الحرمة قياس مع الفارق لانهم بسبب هذه الامور يعدون من اعوان الظلمة وسبب تحريمه كون الرجل من اعوان الظلمة

حتى في المباحات وهو بنفسه حرام ولا دخل له فيما نحن بصدده وان يحتج الى التمسك بكونه لذلك ايضا اعانة على الاثم فمع انه عدول عن
الاستدلال بالرواية المذكورة فيه ما ستسمع من المنع والجواب **وثالثها** ان المراد من الخبر ان الناس لو لم يجعلوا لبني امية خلفا
لم يتمكنوا من سلب حقنا لكن ادى الامام هذا المعنى من اعطاء الصدقات والصلوة خلفهم ولا شك ان جعلهم الخلفاء خلفاء محرم
يستحقون عليه الذم واين هذا مما نحن فيه نعم لا ينبغي الاشكال في الحرمة اذا كان عدم البيع من قبله علة تامة لترك المعصية من الغير
كما اذا انحصر العنب عنده لان وجوب الردع عقلا او نقلا واجب يتوقف على ترك البيع عند بيعه فيكون هذا الترك واجبا والفعل
حراما **واما** قول المصنف بعد نقل ما ورد من انه لولا ان بني امية وجدوا من يجبي لهم الصدقات ويشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا
ووجه الاستدلال انه دل على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بني امية فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية
من الغير ان هذا وان دل بظاهره على حرمة بيع العنب ولو ممن يعلم انه سيجعله خمرا مع عدم قصد ذلك حين الشراء الا انه لم يقم دليل على وجوب
تعجيز من يعلم انه سيهم بالمعصية وانما الثابت من النقل والعقل القاضي بوجوب اللطف وجوب ردع من هم بها واشرف عليها بحيث لولا
الردع لفعلها انتهى فهو بظاهره غير صحيح لانه بعد ظهور الرواية المذكورة وتسليم ظهورها في حرمة بيع العنب ممن سيجعله خمرا مع عدم
قصد ذلك حين الشراء فلا وجه لما ذكره من عدم الدليل على تعجيز من يعلم انه سيهم بالمعصية لان هذا بنفسه دليل على وجوب التعجيز **السادس**
انه على فرض الحرمة يكون النهي متعلقا بامر خارج عن المعاملة فلا يقتضي فسادها وحققنا ان النهي المتعلق باحد مقومات المبايعة
يقتضي الفساد مثل الثمن والمثمن والبايع والمشتري او الايجاب او القبول والا فلا يقتضي الحرمة وما نحن فيه كذلك لان النهي غير متعلق
باحد المقومات **واما** الجواب عن الثالث وهو امر الشارع باتلاف الخمر وكسرها مثل العباة ونحوهما فبوجوه **احدها** انه منصوص
عليه من قبل الشارع بخصوصه فلا يتعدى الى غيره بناء على ذلك سئل من قال بوجوب الكسر بالاخبار الواردة في كسرها **فان قلت** الاخبار
الواردة في كسرها انما هي لاجل انها منكر فيجب الكسر للنهي عن المنكر **قلت** انا نعلم ان لها نوع خصوصية والا كان للعلماء التمسك بادلة النهي عن المنكر
وترك الفحص عن وجه اخبار خاصة مع ان الفرق بين المقامين واضح لان الظاهر من ادلة النهي عن المنكر هو النهي بعد ارادة الايجاب الاقبله
وما نحن فيه يتوجه النهي به قبل الارادة **فان قلت** ان المناط فيهما هو ارادة الشارع عدم وجوده في الخارج فيتحد الاشكال فيتعدى الحكم
قلت لو سلمنا اتحاد المناط لا يلزم منا القول بعدم الجواز لما نقلنا من المنع من امكان الجمع بين جواز البيع والنهي عن فعل المنكر ومنا
يتحقق بالكسر مع ان ذلك اجتهاد في مقابل النص لدلالة الاخبار الكثيرة المعتضدة بعمل المشهور على الجواز فلا مجال للدعوى عدم الجواز بسبب
المناط **ثانيها** لزوم العسر والحرج كما ذكرنا **ثالثها** ان ذلك تمام اذا كان ترك بيعه علة تامة لعدم وقوع الحرام في الخارج بان يكون منحصرا
والا فلا لعدم ترتب الفائدة على الترك مما لا يترتب على تركه عدم الوقوع والحرمة المتقدمة تنفي جميع ما لو يعبث بها **واما عن الثالث وهو حكم**
العقل بوجوب فعل ما يتوصل به الى رفع المنكر فبتقرير حكمه بالوجوب ان كان بسبب كونه منكرا كما هو صريح ذيل كلامه فهو التوصل الى رفع المنكر انما يتم اذا ثبت كونه منكرا
شرعا وبما ذكرنا من الوجوه ظهر انه غير منكر شرعا فلا موضوع لحكم العقل في هذا المورد ان كان حكمه بالوجوب بملاحظة قبحه اماما
على الظالم بانه يصير في الحرام فهو ممنوع لوجوه **منها** انه بعد ورود الاخبار بالترخيص من قبل الشارع لا يحكم العقل بقبحه فحكمه
بالقبح لو سلم فانما هو مع قطع النظر عن ملاحظة ادلة الترخيص **ومنها** انه وان كان قبيحا الا انه بسبب العسر والحرج كما ذكرنا يكون
مرخوصا من قبل الشارع **ومنها** ان هذا الحكم ليس من المستقلات العقلية حتى يكون حكمه بالقبح اتيا مثل قبح الظلم بل يكون حكمه
بملاحظة نواهي الشارع ولولا ها لم يقبح العقل نفس بيع الخمر والات اللهو والقمار ونحوها فاذا كان بملاحظة خطابات الشارع ونواهيه
يلزم القول بعدم الحرمة في صورة ترخيص الشارع وبعبارة اخرى حكم العقل في غير المستقلات ليس الا بملاحظة ما يترتب عليه من العقاب
فاذا ارتفع احتمال العقاب بسبب اخبار الترخيص من قبل الشارع فلا مانع منه **ومنها** ان حكم العقل بالقبح لا يدل على البطلان وعدم ترتب
الاثر عليه لعدم الملازمة للبطلان **واما** عن الرابع وهو الاخبار الدالة على لعن الشارب والعاصر والمعتصر والساقي ونحوها فبوجوه **احدها**
ان هذه الاخبار لا تدل على عدم جواز البيع لمن يجعل خمرا لا بالمطابقة ولا بالالتزام لعدم التلازم ولا اولوية في البين حتى يتمسك به على
فرض تسليم الدلالة بالالتزام لا تعارض هذه مع ما ذكرنا من الاخبار الكثيرة المعتضدة بعمل المشهور ولو سلم التعارض بسبب ادعاء ان الجمع

التوصّل الى رفع المنكر

مهما امكن اولى من الطرح يحمل ما دل على النهي على صورة القصد **وثانيها** على فرض الصحة وتمامية الدلالة تفاده الحكم التحريمي
فلا يجوز الركون اليها **وثالثها** ان اللعن لا يدل على الفساد وان دل على الحرمة **ورابعها** ان اكثر ما استعمل اللعن في كلمات
الشارع محمول على الكراهة مثل ما ورد من الاخبار الكثيرة من التوقيع وغيره في من صلى صلوة المغرب كان السماء مشتبكا بنجوم
الكواكب وكذا من صلى صلوة الصبح وكان الكواكب تنقضي بانه ملعون مع انهما جائزان منها ما عن احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي في الاحتجاج
عن محمد بن يعقوب الكليني وغيره عن الزهري انه طلب من العمري ان يوصله الى صاحب الزمان عليه السلام فاوصله وذكر انه سئله فاجابه عن
كل ما اراده ثم قام ودخل الدار فقال فذهبت لاسئل فلم يستمع وما كلمني باكثر من ان قال ملعون ملعون من اخر العشاء الى ان تشتبك
النجوم ملعون ملعون من اخر الغداة الى ان تنقضي النجوم فاذا شك في مورد فمحمول على الكراهة للغلبة الا اذا ثبت الحرمة بدليل اخر
فاذا لم يثبت الحرمة في الموارد المذكورة في الخبر بدليل اخر لا يمكن الاستفادة فيما نحن فيه ايضا هكذا قيل لكن الحق ان اللعن يدل على الحرمة
بل اشدها لما ورد من الاخبار الكثيرة على عدم جواز لعن الفاسق لان اللعن ليس الا التبعيد عن رحمة الله وهو غير صحيح على الفاسق لان
الفاسق ليس بعيدا عن رحمة الله فتدبر ويمكن ان يقال ان اللعن لا يدل الا على الدعاء بالشر وهو غير التحريم **واما عن الخامس** وهو
الاخبار الخاصة بضميمة الاجماع على عدم الفصل فكل من قال بالحرمة في موارده قال بالحرمة مطلقا ففيه **اولا** ان المحظور مخالفة
القول بعدم الفصل لا مخالفة عدم القول بالفصل ومع ذلك يلتزم بعدم العمل في موارده لو جمعنا احدهما حملها على الكراهة لكثرة
المعارض وقوته كما قال المصنف **وثانيا** حملها على صورة العلم بالجمع كما ذكرنا موافقا للمشهور **وثانيا** ان مدلولها الملكي حكما وجيا
لا بمدلولها **وثالثا** ان النهي لا يلزم الفساد والذي هو المطلوب هنا بيان الصحة والفساد لا الحرمة وعدمه **واما**
عن السادس وهو دعوى انه اعانة فيشمله عموم النهي على التعاون على الاثم والعدوان واول من اشار الى هذا المحقق الثاني
في حاشية الارشاد في هذه المسئلة حيث انه بعد حكاية القول بالمنع مستندا الى الاخبار المانعة قال ويؤيده قوله تعالى ولا
تعاونوا على الاثم واشكل بلزومه عدم جواز بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به الى محرم لو تم هذا الاستدلال فيمنع معاملة اكثر
الناس والجواب عن الاخير المنع من كونه محل النزاع فانه مع ان الاصل الاباحة وانما يظهر المعاونة مع بيعه بذلك انتهى وقال
في المبسوط الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله من اعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيمة مكتوبا
بين عينيه ايس من رحمة الله وقد استدل في التذكرة على حرمة بيع السلاح من اعداء الدين بان فيه اعانة على الظلم واستدل المحقق
الثاني على حرمة بيع العصير المتنجس ممن يستحله بان فيه اعانة على الاثم وقال الاردبيلي كما نقلنا عبارته في هذا وكذا ما تقدم من منع بيع
السلاح لاعداء الدين فانه يحرم لانه اعانة انتهى وقال في الحدائق بعد نقل كلام الاردبيلي وهو ظاهر وهذا ما ذكره جيد في حد ذاته
لو سلم من المعارضة باخبار العنب المذكورة فانها ما بين صريح وظاهر في صحة البيع في الصورة المذكورة مع كثرتها وصحة كثير منها
انتهى وقال في الرياض بعد ذكر الاخبار السابقة وهذه النصوص وان كثرت واشتهرت في ظهور الحل اليها بل وربما كان في المطلب صريحا
بعضها المنافية من الاصول والنصوص المعتضدة بالعقول على حال والمسئلة لذلك محل اعضال فالاحتياط فيها لا يترك انتهى والظاهر
ان مراده بالاصول قاعدة حرمة الاعانة على الاثم واستصحاب الملكية السابقة لانه بسبب تعارض الاخبار يرجع الى الاستصحاب ومن
العقول حكم العقل بوجوب التوصل الى دفع المنكر مهما امكن هذا ما يدل من كلمات العلماء على الحكم بحصول الاعانة بدون القصد من
طرف البايع ايضا واما ما يدل عليه من الاخبار فكثيرة منها اطلاق النبوي المروي في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام من اكل الطين فمات
فقد اعان على نفسه ونحو العلوي الوارد في الطين المروي ايضا في الكافي عن ابي عبد الله فان اكلته ومت فقد اعنت على نفسك ويدل عليه
غير واحد مما ورد في اعوان الظلمة وروي انه سئل بعض الاكابر وقيل له اني رجل خياط اخيط للسلطان ثيابه فهل ترى اني داخل بذلك
في اعوان الظلمة فقال له المعين لهم من يبيعك الابر والخيوط واما انت فمن الظلمة انفسهم وغيرها من الاخبار المطلقة الا ان الحق
ان الاعانة لا تكون الا مع القصد وما يدل عليه فلا وصرح باعتبار القصد جماعة منهم المحقق الثاني في حاشية الارشاد كما ذكرنا
كلامه ومنهم صاحب المنية حيث قال ولا وجه للقول بوجوب الاجتناب مع العلم بعموم انه من الاعانة على الاثم وهي محرمة المنع

بل هو من التمكين كتمكين اعدائنا من الالات التي يتوصلون بها الى المحرمات ومنهم السيد في مفتاح الكرامة حيث انه بعد كلام السيد في الرياض قال واما الجواب عن الاصل فهو ما قاله المحقق الثاني في حاشية الارشاد بانا نمنع كون ما نحن فيه معاونة على العدوان الى اخر ما ذكرنا ومنهم صاحب المستند حيث قال وعن الثاني بمنع كونه اعانة على الاثم وانما هي اذا كان مقصود البايع منه ايصال ذلك العمل كما بينا في موضعه وصرح بها الفاضلان الاردبيلي والسبزواري انتهى ومنهم الشيخ الكبير في شرح القواعد وصاحب كشف الظلام **وبالجملة** ان الاعانة ليست من الموضوعات الشرعية حتى يحتاج في معناها الى النص بل هي موضوع عرفي ولا اشكال في ان المتبادر من المعاونة والمساعدة كون المعاون قاصدا من فعله ترتب المعاون عليه حصوله في الخارج ويكون ذلك منظورا من فعله سواء كان على سبيل الانفراد او على الاشتراك بان كان هو المقصود والمنظور مع غيره فانه لو قيل اعان زيد عمروا في الامر الفلاني يحكم اذا انه يفهم منه ان مقصود زيد من جميع الاسباب والالات كان حصول ذلك الامر واذا لم يكن قاصدا له بل كان فعله بسبب مجرد انه تاجر وبايع وهذا شغله فلا يصدق عليه الاعانة ويصح السلب عنه عرفا ولذا لا يطلق على التجار بانهم معاونون على الاثم مع انهم يقطعون باخذ العشار العشر منهم وعلمهم بانه بعد ما ياخذ الحاكم عن القرطاس يكتب عليه الحكم على خلاف الحق لان غرضه كان صيرورة بيع القرطاس لا كتبة الحكم على خلاف الحق مثلا نعم اذا كان غرضه ذلك يكون اعانة على الاثم مثلا التاجر لا يتجر لو علم ان احدا لا يشتري منه شيئا ولا يبيع منه فللبيع والشراء منه مدخلية في تحقق التجارة منه ولا يقال المبايعين والمشترين انهم معاونون على التجارة بخلاف ما لو باع احد منه او اشترى عنه لو عينه في التجارة وتعلمه لها يقال انه اعانه عليها وكذا ارباب الصناعات ولذا نرى انه اذا اصاب جماعة اضيافا على بلد فاشترى زيد لهم طعاما من شخص لو لا هم لما اشتراه لا يقال انهم اعانوا البايع على بيعه بخلاف ما لو كان مقصودهم من ضرب الضيافة بيع طعامه ولشترائه زيد منه فيقال انهم اعانوه عليه هكذا وقد صرح بذلك الفاضل الاردبيلي في ايات الاحكام قال في ايات الحج منه عند بيان هذه الاية الظاهر ان المراد الاعانة على المعاصي مع القصد او على الوجه الذي يقال عرفا انه كذلك مثل ان يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياه او يطلب منه القلم لكتابة ظلم فيعطيه اياه ونحو ذلك مما يعد معونة عرفا فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه انه معاون للظالم العاشر في اخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلما وغير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا او الخشب ممن يعمله صنما ولذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه وعليه الاكثر ونحو ذلك مما لا يخفى انتهى وقال النراقي في العوائد بعد نقل هذا وهو في حد نفسه في غاية الجودة ويظهر ذلك ايضا من المحقق الثاني في حاشيته على الارشاد وكذا صاحب الكفاية انتهى وبهذا صرح المصنف حيث قال لكن اقول لا شك في انه اذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير الى مقصده ولا الى مقدمة من مقدماته بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمى اعانة كما في تجارة التاجر بالنسبة الى اخذ العشور ومسير الحاج بالنسبة الى اخذ المال ظلما ولذا صرحوا بان بيع السلاح لاعداء الدين حرام في حال الحرب لا حال الصلح والهدنة والا فلا يحرم نعم قد لا يكون محتاجا الى القصد اذا كان المقام مما يعد عرفا اعانة بل بحيث يكون من لوازمه عرفا فيكون المقام كانه قرينة على الصدق بدون القصد مثل ان يطلب العصا من شخص لضرب مظلوم وكان المظلوم حاضرا ولا يكون له حالة انتظار الا اخذ العصا او يشتري من شخص اقلاما مع علمه بان مراده كتابة على خلاف الحق او يبيع السيف ممن يريد قتل مظلوم وليس له السيف فان البايع في هذه الامثلة يعد معينا عرفا ولذا صرحوا بان بيع السلاح لاعداء الدين في حال الحرب حرام ولم يعتبروا القصد لبس في ذلك الا لانه في هذا الحال يعد من الاعوان بدون القصد اما في صورة عدم قيام الحرب فلا يحرم الا بالقصد ويظهر من عبارة الاردبيلي هذا التفصيل في ايات احكامه حيث قال الظاهر ان المراد بالاعانة على المعاصي مع القصد او على الوجه الذي يصدق انها اعانة الخ واما في تحقق وقوع المعاون عليه في تحقق مفهوم الاعانة مع القصد عدمه قال في العوائد فالظاهر ايضا اشتراطه فلو فعل احد فعلا لاجل ترتب عليه اثم ويكون له مدخلية في تحقق ذلك الامر ولم يترتب عليه ذلك الامر فلا يقال انه اعانه على ذلك الامر وقال المصنف بعد نقل ذلك عنه وفيه تامل فان حقيقة الاعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء سواء حصل ام لا ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل في الاعانة على الاثم ولو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب وهنا ارد على ما ذكره النراقي

في العوائد من انه على هذا فلو غرس احد كرما بقصد ان يعصر الخمر منه للخمارين فهو اثم في هذا الغرس اثما مطلقا لا اثم في الاعانة المتعلقة فلو اثم وحصل منه الخمر وشرب يكون معاونة على الاثم ايضا ويكون حراما من هذه الجهة ايضا انتهى **اقول** في تحقيقه ان حرمة الاعانة يتصور على قسمين **احدهما** ان يكون الشيء حراما بسبب كونه مقدمة للحرام وعلى هذا فلا بد من ترتب ذي المقدمة عليه في ترتب الحكم عليه فمع عدم حكمه حكم مقدمة الحرام حلالا وحرمة نعم لو قلنا بالعقاب في التجري يترتب عليه العقاب مطلقا **وثانيهما** ان يكون الشيء حراما بسبب دخوله تحت عنوان مبغوض كالاعانة على الاثم والحرام وح اذا فعل فعلا داخلا في تحت هذا العنوان وصدق عليه الاعانة يكون حراما وان لم يترتب عليه شيء ويترتب عليه العقاب كما لا يكون السفر مع الظلمة حراما ويجب اتمام الصلوة فيه ولو لم يترتب على سفرهم ظلم لانه بسبب المسافرة مع هذه الطائفة يدخل في العنوان المحرم عند الشارع فان كان من قبيل الاول يتم ما ذكره النراقي وان كان من قبيل الثاني يتم ما ذكره المصنف الا ان الذي يستفاد من الاخبار هو الثاني دون الاول لكنه مع فرض كونه اعانة لا مانع منه هنا لما ذكرنا من النهي ووجب للعسر والحرج المنفي في الشرع وان الاخبار الخاصة على الجواز تخصص عموم حرمة الاعانة لان ما دل على حرمة الاعانة وما ذكرنا من الاخبار خاص فيخصص العموم وانه على فرض الدلالة على الحرمة لا يلازم البطلان لما ذكرنا فيه **واما** ما ذكرناه من الاخبار الدالة على عدم اعتبار القصد في صدق الاعانة فغير مفيد اما الخبر الاول فلان الموارد التي ذكرنا انه اعانة عرفية يعني لا يشترط فيه القصد واما ما ورد في اعوان الظلمة فلما ذكره من انه عنوان اخر ولعله المراد انه خاصة لا دخل له بعنوان الاعانة المبحوث عنها هنا وما ذكره بعض فحول دلالة هذه الاخبار على المطلوب اعني الجواز ولو مع شيوع استعمال الخمر في عصر المنصور وغيره من الاعصار وان من يمنع بيعها الاولئك الخمار اذا ارادوها يؤخذ بعينه فتكون الرخصة تقية فغير صحيح لوجوه **الاول** ان المخالفة في المذهب توجب التقية لا المخالفة في العمل فيما كان مخالفا للعمل موافقا للمذهب فلا تقية فيه ولا اشكال في ان حرمة الخمر ثابتة في مذهب جميع المسلمين **الثاني** ان هذه الاخبار المجوزة غير مختصة بالخمر بل يكون بعضها في الخمر وبعضها في الحمولة للخمر والخنزير وبعضها في بيع الخشب ليعمل بربطا **الثالث** ان هذه الاخبار قد عمل عليها الاصحاب فكيف يمكن طرحها بالحمل على التقية **بقي هنا شيء** وهو انه لا اشكال في ان مقدمة الحرام اذا كانت علة تامة لوقوع الحرام في الخارج كالالقاء من الشاهق الموجب لقتل الملقى منه فلا اشكال في حرمتها واما اذا لم يكن علة بان يكون شرطا للحرام كتمليك العنب ممن يعمله خمرا ففيه خلاف وتحقيق كونه حراما اذا كان قاصدا لحصوله ولكن ليس له عقاب بخصوصها لعدم مطلوبية تركه من حيث نفسه بل عقابه عقاب ما يترتب عليها من المعصية فتكون كالمقدمة الواجبة بسبب التوصل الى الغير ولا يكون مطلوبة في ضمنها الا كان مقدمة للواجب ثم ان قلنا بالعقاب للتجري يكون الفاعل معاقبا مثلا اذا سافر الى بلد ليقتل نفسا محترمة او لشرب الخمر فان فعل المسافرة كان حراما لفعله وان لم يفعل القتل او الشرب بان حصل له مانع عن فعله يكون متجريا فيكون نفس حراما بسبب التجري على القول بحرمة التجري **ثم** انه يظهر مما ذكرنا من حرمة الفعل الذي هو شرط لحصول الحرام ولو لم يعص بذلك الحرام على القول بالتجري الفرق بين بيع العنب من الخمار وبين تجارة التاجر ومسير الحاج لان بيع العنب اعانة على شراء المشتري للتخمير ولو لم يحصل منه ذلك فيحرم التجري ان قلنا بحرمته بخلاف تجارة التاجر لانه ليس اعانة على فعل العشار باخذ العشر منه لانه لا يقصد اخذه حتى يكون اعانة فلا فرق بين اعطاء السوط للظالم وبين بيع العنب من هذه الجهة وان كان بينهما الفرق من جهة الصدق العرفي وعدمه واذا بنينا على ان شرط الحرام حرام اذا كان قاصدا لحصول الحرام ولو لم يحصل الحرام للتجري يكون بيع العنب اعانة على تمليك العنب المحرم لان التمليك شرط الحصول وان لم يكن اعانة على نفس التخمير او على شربه فعلى هذا فلو علم ان الشراء لاجل التخمير لم يحرم وان علم انه يخمر العنب بارادة جديدة منه لانه على هذا لا يكون هذا البيع حراما بسبب التجري لانه غير قاصد من هذا الشراء التخمير حتى يكون حراما فاذا لم يكن حراما لم يكن بيعه اعانة على الحرام الا ان يقال ان البيع ليس اعانة على التجري لان التجري ليس هو الشراء المطلق حتى يقال انه اعانة على الشراء الذي هو حرام للتجري بل التجري هو الشراء المتلبس بقصد التخمير فاذا كان المجموع هو الحرام لا يكون هذا اعانة على هذا المجموع بل يكون اعانة على جزئه وهو الشراء والجزء ليس بحرام فلا يكون هذا حراما والى هذا اشار المصنف بقوله والبيع ليس اعانة عليه اي على التجري وان كان اعانة على الشراء الا انه في نفسه ليس متجريا لان التجري يحصل بالفعل المتلبس بالقصد انتهى كما ان

قوله ره وتوهّم انّ الفعل مقدمة له فيحرم الاعانة الخ اشارة الى ان توهّم كون الشراء المطلق مقدمة للشراء بقصد التخمير باعتبار توهّم المقيد على المطلق فيحرم الشراء المطلق بهذا الاعتبار ويصير المبيع الّذى هو اعانة عليه اعانة على الحرام باطل كما اشار اليه ره بقوله مدفوع بانه لو وجب قصد الحرام في تحقق الاعانة لزم التسلسل الخ **بيانه** انّ التجري انما يحصل مع القصد كما ذكرنا فهذا الشراء بنفسه ليس بحرام لعدم قصد الحرام معه فلا يكون الاعانة عليه حراما والشراء مع قصد الحرام الّذى هو التجري لم يوجد حتى يقال انّ هذا اعانة عليه بل اعانة على الشراء فقط فان قلت انّ مع هذا الشراء ايضا قصد يلزم التسلسل لانا اذا فرضنا انه مع هذا الشراء ايضا قصد نقول ان البايع لا يعين المشترى الا بمجرد الشراء ولا يعينه باعتبار القصد لانه فعل اختيارى له وهو يحتاج الى معاونة من الغير فانا قلنا انّ مع هذا الشراء ايضا قصد نفرض الكلام فيه ايضا ونقول ان ذلك القصد ايضا يحتاج الى قصد فيتسلسل وهو باطل **ثم انه** استدل في المبسوط على وجوب بذل الطعام لمن يخاف التلف بقوله ص من اعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله وقد نقل المصنف ره هذا الكلام منه سابقا واشار الى اشكال فيه هنا بقوله **فيما** تقدم من المبسوط من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستندا الى قوله ص من اعان على قتل مسلم الخ محل تامل الا ان يريد الفحوى الخ **وحاصل** الاشكال وجه التامل ان مسئلة بذل الطعام لمن يخاف عليه التلف ليس مما نحن فيه بل ولا من مدلول الرواية ايضا اذ ليس هناك شخص اخر قاصدا الى قتل المسلم بل لم يحصل منه الا نفس الترك فهو غير موجد لموجب قتله بل قاصد عنه هو الترك الذى هو بمنزلة السبب لموته نعم يكون شاهدا على المدعى بالفحوى **بيانه** ان ترك الطعام الذى ليس سببا لموته بل سبب لعدم دفع ما يكون سببا للقتل يكون حراما فايجاد نفس السبب يكون حراما بالاولوية القطعية فتدبر ويمكن ان يقال ان الاعانة بشطر كلمة انما كانت محرمة فترك الاطعام الذى هو بمنزلة العلة التامة لحصول الموت حرام بالاولوية القطعية **هذا** تمام الكلام فيما اذا لم يكن قاصدا وان كان عالما **واما** اذا كان قاصدا للحرام فلا ريب في بطلانه قال في مفتاح الكرامة اذا اجره لمن يعلم انه يعمل او يبيعها لمن يشربها في متن العقد فاما ان يقصد بذلك الاعانة على ذلك اولا فان قصد فلا ريب في التحريم لانه اعانة على الاثم كبيع السلاح لاعداء الدين انتهى وقال في المسند بعد نقل كلام اللمعة المراد ان الاجارة والبيع وساير المعاوضات محرمة مع قصد التوصل بها الى المحرم ومكروهة بدون القصد ان علم صرف المبيع والعين الموجرة في الجهة المحرمة فاما التحريم مع اعتبار الغاية المحرمة في العقد شرطا او علة او قصدا او مواطاة بين المتعاقدين قبل العقد فظاهر الاصحاب الاتفاق عليه بل فيه الخلاف كما عن المنتهى الاجماع صريحا وان اختص معقدا ببعض المذكورات الا انه لا قائل بالفرق ويدل عليه مضافا الى الاجماع ما تقرر في الاصول من ان المباح المتوصل به الى الحرام محرم وان العقد بهذا القصد اعانة على الاثم وان اجعل هذا النوع من القسم المحرم لا تحريم ما قصد انتهى وكل من قال بالحرمة مع عدم القصد اذا كان البايع عالما يقول بالحرمة اذا كان البايع قاصدا بالاولوية مثل الشيخ في ب والعلامة في المخ والشهيد في بعض حواشيه وصاحب المسالك والرياض والاردبيلي في شرح الارشاد والمستند لهم فيه وجوه الاول الاجماعات المتواترة التي نقلناها الثاني دعوى انه اعانة على الاثم الثالث اطلاق ما ذكرنا من الاخبار قال في الجواهر بعد القول بالحرمة في صورة الاشتراط والاتفاق على البيع من جهة الحرام بل قد يظهر من الاصحاب كون الحكم كذلك مع فرض القصد لذلك وان لم يكن على جهة الشرطية بل انما كان على جهة الغائية بل قد يقال يكون الحكم كذلك عندهم اذا قصد البايع خاصة فضلا عن اشتراطه وعن اتفاق المشترى معه عليه لعل الدليل على ما لا ينبغي منه في آية التعاون الذى قد عرفت المراد منه والاجماع المحكى واطلاق بعض النصوص كخبر جابر سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يوجر بيته الخ انتهى محل الحاجة لكن مع ذلك كله فالحق الجواز لضعف ما استند اليه اما الاجماع فمع انه منقول لا اعتداد به عندنا بل ان معقد الاجماع بعض المذكورات وهو غير ما نحن فيه وجريانه فيما نحن فيه اصبح القول بالفصل في غير محله لان القول بعدم الفصل حجة لا عدم القول بالفصل وهو مفقود فيما نحن فيه واما ما ادعوه من الاعانة على الاثم فلان الحرام المتصور هنا ليس الا شراء المشترى بقصد التخمير اذ كان الحرام هو مجموع الشراء بالقصد فكل شيء يكون اعانة على هذا المجموع يكون حراما وليس هو البيع لانه ليس الا اعانة على جزئه وهو الشراء وهو وحده ليس بحرام فلم يثبت الاعانة عليه حراما الى اخر ما ذكرناه سابقا نعم يمكن ان يقال بالحرمة لوجه اخر وهو ان البيع المقرون بهذا القصد قبيح عقلا ومردود لولم نقل بحرمة التجري للاخبار الدالة على حرمة قصد المعصية المحمولة على صورة القصد المقرون ببعض المقدمات لا نفس القصد المجرد والمعتبر

هنا الا ومنه للفساد ومنه ان هذا انما ان كان هذا قاصدا للحرام واما فيما نحن فيه فليس هذا قاصدا للحرام وانما القاصد هو المشترى لا البايع نعم هذا اثم في المشترى لانه قاصد للحرام وفاعل لبعض مقدماته ومع ذلك فعل البايع ليس اعانة على الحرام لان الحرام هو المجموع من القصد وفعل بعض مقدماته والبيع ليس الا اعانة على فعل بعض المقدمات فعلى فرض تماميته لا يدل الا على الحرمة واما الفساد فلان النهى متعلق بامر خارج عن نفس المعاملة وهو لا يقتضى الفساد **واما** الاخبار فلان شمول اطلاق الاخبار الناهية لهذا المورد لا اعتداد به وان حكى في الجواهر ليلا احتمال ان يكون لعل الدليل على ما لا ينبغي منه في آية التعاون الذى قد عرفت المراد منه والاجماع المحكى واطلاق بعض النصوص كخبر جابر انتهى وذلك لان اطلاق الاخبار الناهية يدل بشموله لما نحن فيه على عدم الصحة وعدم الجواز واطلاق الاخبار المجوزة بشموله لما نحن فيه يدل على الصحة والجواز **بيانه** ان صور المسئلة اربعة **الاولى** اشتراط صرف المبيع في الحرام وفي معناها التباني قبل العقد والعهد عليه **الثانية** اخذه غاية وهو على قسمين احدهما ان يذكر في اللفظ كما لو قال بعتك لتعمله خمرا او اجرتك البيت لتعمل فيه خمرا ثانيهما ان لا يذكر في اللفظ بل يكون ماخوذا غاية بحسب قصد المتبايعين **الثالثة** علم البايع بان المشترى يشترى المبيع لصرفه في الحرام فيقصد البايع من بيعه ذلك ايضا **الرابعة** علم البايع بذلك مع عدم قصده له فهذه صور اربع لا اشكال في عدم الجواز في الصورتين الاوليين لانهما المتيقن من الاخبار وللاجماع عليهما كما لا ينبغى الاشكال في الجواز في الاخيرة للاخبار التي ذكرناها من فعل الامام عليه السلام اما القسم الثالث فمقتضى اطلاق الاخبار المانعة عدم الجواز كما ان مقتضى اطلاق الاخبار المجوزة لكثرتها الجواز وح فان قلنا بتساويهما في القوة فمقتضى القاعدة التساقط والرجوع الى الاصل والعمومات الموجودة في المسئلة وهي اصالة الصحة وعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض فتدبر **قوله ره** الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد شانا بمعنى ان من شانه ان يقصد منه الحرام الخ **اقول** اى الثالث من المكاسب المحرمة بيع ما يمكن ان يصرف في الحرام شانا كبيع السلاح لاعداء الدين وحرمته في الجملة اجماعية والتكلم فيه في امور **منها** ان هذا الحكم هل يختص بحال المباينة او اعم منه ومن حال الصلح **ومنها** ان الحرمة مختصة بصورة قصد المعاونة او مطلقا **ومنها** بيان معنى اعداء الدين وانه المشركين والكفار او يشمل المسلمين ايضا **ومنها** ان بيع الجنة لهم مثل بيع السلاح ام لا **ومنها** ان هذا الحكم هل يختص بالمحاربين ام يشمل كل من يخوف المسلمين في ظلمهم مثل قطاع الطريق **فهنا مقامات** نذكر اولا كلمات العلماء على تشويشها وتشتتها ثم نذكر الاخبار الواردة في هذا الباب حتى يظهر الحال ثم نذكر ما ينبغى ان يقال في كل مقام قال في الشرايع يحرم حمل السلاح مساعدة ومعونة لاعداء الدين وبيعه لهم اذا كانت الحرب قائمة بيننا وبينهم فاذا لم يكن ذلك وكان زمان هدنة فلا باس بحمله اليهم وبيعه عليهم على ما روى في الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام وذكر شيخنا في النهاية انه لا باس ببيع ما يكون من آلة السلاح لاهل الكفر مثل الدرع والخفاف انتهى وقال في اللمعة وبيع السلاح لاعداء الدين قال في شرحه مسلمين كانوا ام كفارا ومنهم قطاع الطريق في حال الحرب او التهيؤ له لا مطلقا ولو ارادوا الاستعانة به على قتال الكفار لم يحرم ولا يلحق بالسلاح ما يعد جنة للقتال كالدرع والبيضة انتهى وقال في القواعد وبيع السلاح لاعداء الدين وان كانوا مسلمين انتهى وقال في الشرايع وما يفضى الى مساعدة على محرم كبيع السلاح لاعداء الدين انتهى وقال في الارشاد مثله وقال في المسالك لا فرق في اعداء الدين بين كونهم مسلمين او كفارا لاشتراكهم في الوصف وهو الاعانة على المحرم المنهى عنها ومنهم قطاع الطريق ونحوهم وانما يحرم مع قصد المساعدة او في حال الحرب والتهيؤ لها اما بدونهما فلا ولو باعهم ليستعينوا به على قتال الكفار لم يحرم كما دلت عليه الرواية وهذا كله فيما يعد سلاحا كالسيف والرمح واما ما يعد جنة كالبيضة والدرع ولباس الفرس المسمى بالتجفاف بكسر التاء فلا يحرم انتهى وقال في جامع المقاصد بيع السلاح لاعداء الدين وان كانوا مسلمين لا مانع من ان يراد بالمسلمين المسلمون حقيقة والخوارج والغلاة ونحوهم داخلون في اعداء الدين ويدخل في قوله وان كانوا مسلمين قطاع الطريق والمحاربون ونحوهم لانهم اعداء الدين باعتبار المخالفة وكونهم حربيين واستحقاقهم القتل وان كان لا يخ عن تكلف وهذا الحكم انما هو في حال عدم الهدنة كما دلت عليه الرواية وهذا انما هو فيما لا يعد جنة كالدرع والبيضة والخف والتجفاف بكسر التاء وهو ما يلبس للخيل فلا يحرم انتهى وقال في الرياض الثالث ما يقصد به المساعدة على المحرم كبيع السلاح مثل السيف والرمح لاعداء الدين مسلمين كانوا ام مشركين اذا كان في حال الحرب مع اهله اجماعا وهو الحجة مضافا الى العموم المتقدم واستلزامه الاعانة على الاثم المحرمة بالكتاب والسنة انتهى **واما**

في حرمة بيع ما من شأنه الحرام بالقصد

الاخبار فكثيرة **منها** ما عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن ابي بكر الحضرمي قال دخلنا على ابي عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج ما تقول فيمن يحمل الى الشام السروج واداتها فقال لا باس انتم اليوم بمنزلة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انكم في هدنة فاذا كانت المباينة حرم عليكم ان تحملوا اليهم السروج والسلاح **ومنها** ما عن ابن رباط عن ابي سارة عن هند السراج قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلحك الله اني كنت احمل السلاح الى اهل الشام فابيعه منهم فلما عرفني الله هذا الامر ضقت بذلك وقلت لا احمل الى اعداء الله فقال لي احمل اليهم وبعهم فان الله يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم وبعهم فاذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك **ومنها** ما عن ابن سالم عن محمد بن قيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفئتين تلتقيان من اهل الباطل ابيعهما السلاح فقال بعهما ما يكنهما الدرع والخفين ونحو هذا **ومنها** ما عن احمد بن محمد عن ابي عبد الله البرقي عن السراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اني ابيع السلاح قال فقال لا تبعه في فتنة **ومنها** ما عن ابي القاسم الصيقل قال كتبت اليه اني رجل صيقل اشتري السيوف وابيعها من السلطان اجائز لي بيعها فكتب لا باس به **ومنها** ما عن علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة قال اذا لم يحملوا سلاحا فلا باس **ومنها** ما عن حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابيه جميعا عن جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال يا علي كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة القتات الى ان قال وبائع السلاح من اهل الحرب **اذا عرفت ذلك فنقول** ويمكن ان يكون مستند هذا الحكم احد امور **الاول** كونه اعانة على الاثم كما تمسك به جماعة كالاردبيلي في شرح الارشاد قال ويحرم بيع السلاح لاعداء الدين بدليل عليه الاعتبار وانه معونة على الاثم والعدوان انتهى وصاحب الجواهر قال كبيع السلاح لاعداء الدين مع قصد الاعانة او كانت الحرب قائمة للنهي عن الاعانة انتهى **الثاني** خبر التحف حيث قال او كل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله عز وجل او يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق **الثالث** الاخبار الخاصة التي ذكرناها فان جعلنا المستند كونه اعانة فيشمل الحكم حال المباينة قطعا لصدق الاعانة عرفا عليه لا يحتاج الى القصد واما شمول الدليل المذكور لحال الصلح فيتوقف على القصد لعدم صدق الاعانة بدون القصد كذا يشمل ما اذا كانوا مسلمين او كفارا وكذا يشمل بيع الجنة وكل مخوف ظالم للمسلمين وقطاع الطريق ونحوه لكن غاية ما يفيد هذا الدليل الحرمة لا الفساد لان النهي متعلق بامر خارج كما ذكرنا مفصلا وان جعلنا المستند خبر التحف فيشمل جميع المقامات المذكورة اما شموله للبيع للكفار والمشركين في حال الحرب جنة او سلاحا لان البيع يكون تقوية للكفر والشرك كما في الخبر او يكون مما فيه وجه من وجوه الفساد كما في موضع اخر واما شموله لقطاع الطريق ونحوه لانه باب يوهن به الحق كما في خبر التحف ولا اشكال في شمول الخبر لهذه الاحكام الا ان التمسك بنفس هذا الخبر مع عدم وجوده في الكتب الاربعة وعدم ذكر احد من العلماء قبل الشيخ الحر صاحب الوسائل في غاية الاشكال قال المصنف ره ثم ان مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدي الى غير اعداء الدين كقطاع الطريق الا ان المستفاد من رواية تحف العقول اناطة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحق فلعله يشمل ذلك وفيه تامل الخ فزعم ان لا لخبر التحف من حيث اناطة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحق وتامل فيه نظرا الى امكان ان يراد من الحق الدين ومن الباطل الكفر فيخرج عن الدلالة على المنع عن فعل قاطع الطريق ليس كفرا ووهنا في الدين حتى يكون بيع السلاح منهم تقوية للكفر وتوهينا للدين وفيه انه مع عدم اختصاص خبر التحف بقوله او باب يوهن به الحق كما ذكرنا لامكان التمسك في الكل بقوله او شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد وبقوله يقوى به الكفر والشرك في غير قطاع الطريق ان اختصاص الحق بالدين لا وجه له فالحق ان يستشكل في الاستدلال بخبر التحف بما ذكرنا من اختصاص ناقله بصاحب الوسائل وعلى هذا فينحصر المستند بالاخبار المذكورة فلابد من الاقتصار على ما يستفاد منها لا غير والذي يقتضيه ظاهر الاخبار كون التحريم مخصوصا على حال الحرب وعدم الصلح كما صرح بذلك في الشرائع والنافع والتحرير وجامع المقاصد والتذكرة الارشاد والمسالك والروضة والكفاية والحدائق ومفتاح الكرامة والمستند والرياض والمصنف هنا والدروس ومجمع البرهان وحكاه في الارشاد بل دلالتها عليه اقوى كما في المختلف واوضح كما في المهذب البارع وعلى هذا تنزل عبارة الشرائع والتذكرة والارشاد والقواعد واللمعة وغيرها مما اطلق الحكم وقال ببيع السلاح لاعداء الدين **واما** وجه الاختصاص هو ان مدلول الخبر الاول والثاني

في حكم بيع السلاح لقطاع الطريق

والرابع خصوص تحريم حمل السلاح الى اعداء الدين في وقت المباينة دون وقت الصلح والهدنة فالواجب تقييد ما في الاخبار بها وفي الرياض بعد التصريح باختصاص الحكم بحال الحرب والهدنة ذكر الخبرين المطلقين وقال بعد ذكرهما وفيهما مع قصور سند الثاني يعني خبر الوصية ودلالة الاول يعني به كتاب علي بن جعفر لاعمية الباس المفهوم منه من الحرمة انهما مطلقان يجب تقييدهما بما مر انتهى وقال في المستند بعد القول بالتقييد ذكر الخبرين المطلقين اجيب بانهما مطلقان يجب تقييدهما بما مر مع معارضتهما لاطلاق الجواز في ظاهر رواية الصيقل انتهى ومثلهما في الحدائق والمصنف هنا مع ان مقتضى الجمع بين هذه الروايات ورواية الصيقل الدالة على الجواز حمل رواية الصيقل على صورة الهدنة وما دل على عدم الجواز على صورة المباينة ولهذا اشار الشيخ بقوله مع امكان دعوى ظهور بعضها في ذلك مثل مكاتبة الصيقل انتهى مع ان وصف اهل الحرب انما يتحقق في حقهم اذا باشروا الحرب وفي البيعة في حال الحرب غاية ما هناك ان المراد بالحرب هي المباينة يعني شانية الحرب في مقابلة الفعلية وهذا استعمال متعارف فيكتفون بالاضافة بادنى الملابسة واما اذا كان في الصلح فلا يصح الاضافة لعدم المناسبة ورواية هند السراج وان كانت دالة على الحرمة فيما اذا كانت الحرب بيننا بالفعل الا انه لا انه ظاهرة فيما ذكرنا من صحة اطلاق الحرب الى صورة قربه بسبب المباينة ايضا الا ان رواية الحضرمي اظهر منه من جهة تضمنها لفظ المباينة ومقابلتها بالهدنة فيحمل الظاهر على الاظهر ان لم يكن صريحا مع امكان القول بعدم التعارض بينهما لان رواية السراج تدل على الحرمة حال الحرب ورواية الحضرمي تدل على الحرمة في اعم منه لا تعارض بين المثبتين اذا كان احدهما اعم والاخر اخص فيؤخذ بهما معا والمراد بقوله انتم اليوم بمنزلة اصحاب رسول الله اي الباقين على صحبته ودينه بعد موته كما يشير قوله انكم في هدنة اي سكون من الفتنة بالصلح مع اعداء الدين كما قال به في الحدائق ومفتاح الكرامة **هذا** تمام الكلام من حيث الشمول لحال الهدنة **واما** الكلام من حيث شمول اعداء الدين المشركين المسلمين كالمخالفين ونحوهم والمسلمين حقيقة وكذا الغلاة والخوارج فالحق الشمول وعدم الفرق بينهم فيحرم البيع من جميعهم في حال الحرب للاطلاقات قال في جامع المقاصد بيع السلاح لاعداء الدين وان كانوا مسلمين لا مانع من ان يراد بالمسلمين المسلمون حقيقة والخوارج انتهى ثم قال في المسالك ولا فرق في اعداء الدين بين كونهم مسلمين او كفارا انتهى وصرح بعدم الفرق في الروضة والحدائق والمنية ومفتاح الكرامة والجواهر والمستند وشرح الارشاد وكشف الظلام وغيرها كما لا فرق في عدم الجواز بين قصد الاعانة وعدمه لاطلاق ما ذكرنا من الاخبار وصدق الاعانة عليه عرفا في صورة قيام الحرب وان لم يقصدها ولذا قال في الجواهر كبيع السلاح لاعداء الدين مع قصد الاعانة او كانت الحرب قائمة وقال في المنية بعد قول الشهيد بيع السلاح لاعداء الدين ان اطلاق العبارة كنظائرها من عبارة الشرائع والقواعد والدروس يقتضي تحريم بيع السلاح على اعداء الدين مطلقا كفارا كانوا او منتحلين للاسلام في حال الحرب والتهيؤ له او في حال الهدنة قصد ببيعهم الاعانة على المسلمين او لم يقصد انتهى نعم لا يجري الحكم من الحرمة والبطلان على قطاع الطريق لما ذكرنا من انحصار المستند في الاخبار لعدم صدق الاعانة على الحرام هنا وعدم اقتضائه البطلان على تقدير الصدق لان النهي يتعلق بامر خارج عن المعاملة وهو لا يقتضي الحرمة ولا يستفاد ذلك من الاخبار فيجب الاقتصار على مورد النص وهو مدلول الاخبار فلا يتم ما ذكره الشهيدان في الدروس واللمعة والمسالك والروضة والمقداد والمحقق الخراساني حيث قال لا يبعد كما ذكره جملة من المتاخرين دخول مثل قطاع الطريق ونحوهم من الظالمين لما تقدم من تحريم اعانة الظالمين وقال الاردبيلي في شرح الارشاد وانه معونة على الاثم والعدوان فيمكن تحريم بيعه مطلقا من يظلم مثل قطاع الطريق انتهى وقال الشهيد في حواشيه على القواعد المنقول ان بيع السلاح حرام مطلقا في حال الحرب والصلح والهدنة لان فيه تقوية الكافر على المسلم فلا يجوز على كل حال وهذا منسوب الى ظاهر الشيخين وسلار واتباعهم والحلي والتذكرة والمستند عندهم الاخبار المطلقة كصحيحة علي بن جعفر وخبر حماد بن عمرو في وصية النبي ومفهوم خبر وانه اعانة على الاثم والعدوان ورد المصنف ره كلام الشهيد المحكي عن حواشيه بانه يشبه الاجتهاد في مقابل النص وجهه انه اخذ باطلاق المطلقات واعرض عن المقيد فالاخذ بالمطلق ليس اجتهادا في مقابل النص وترك المقيد مع الاخذ بالمطلق يشبه الاجتهاد في مقابل النص مع ان الدليل ضعيف لان مجرد بيع السلاح منهم لا يستلزم الاعانة في زمان الهدنة ولا يستلزم تقويتهم مطلقا نعم يمكن ان يقال يحصل تقويتهم في زمان لكنه ليس عذرا مع ما ذكرنا من النص ومراد المصنف ره بقوله شبه اجتهاد

في مقابل النص ان العمل بهذه الاعتبارات المقتضية للحرمة في مقابل النص على الجواز اجتهاد في مقابل النص نعم يمكن القول بالحرمة اذا قصد الاعانة لانه بدونه لا يصدق عليه الاعانة خصوصا بعد كون المنهي عنه عنوان التعاون الظاهر في كون الفعل مقصودا للجميع وان يكون البعض للبعض ظهيرا في وقوعه لان مجرد الاشتراك في حصول شرائط وقوع الفعل لا يتحقق به الاعانة اذ لا يمكن الاستقلال بالفعل من احد ضرورة اقتضاء التمدن التعاضد والتعاون لامتناع حصول تمام شرائط الفعل من واحد لكن البيع ليس اعانة على الحرام على ما اسلفنا تفصيله ويمكن ان يوجه كلام الشهيد والشيخين واتباعهم بان الاخبار بعضها مطلقة وبعضها مقيدة وما ذكرنا من تقييد المطلقات انما يتم ان كانت الاخبار المطلقة والمقيدة في موضوع واحد اما اذا كانت الاخبار المطلقة موضوعها غير موضوع الاخبار المقيدة فلا يمكن التقييد لعدم امكان ان يكون احدهما مبينا للاخر وما نحن فيه كذلك لان هذه النصوص يعني المقيدة وان تضمنت المنع حال الحرب خاصة الا ان موردها اعداء المذهب وهم اهل الشام وما تقدمها من النصوص المطلقة موردها الحربيون من الكفار والمشركين والحربي عند الفقهاء طرا يطلق على غير الذمي من الكفار ولذا يقال البلاد المشركين دار الحرب فلا تنافي بين الاخبار حتى يجمع بينها لتباين الموضوعين فيكون عدم الجواز مطلقا مختصة بالكفار والمشركين وعدم الجواز في حال الحرب والجواز في غيره يكون مختصة لاعداء المذهب لوضوح ان البيع على اهل الشام وغيرهم في ذلك الوقت الذي لم يكن لهم عليهم (ع) تسلط تام لا شبهة في جوازه اذ لم يكن يترتب عليه الاعانة على حرب المؤمنين لانهم كانوا في صلح وهدنة كما هو صريح خبر الحضرمي بل كان الاعانة على قتال المشركين ولذا قال (ع) احمل اليهم فان الله يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم وقوله (ع) فاذا كان الحرب بيننا يشير الى زمان ظهور دولتهم وقيام قائمهم عجل الله فرجه جعلنا فداه ومن المستشهدين بين يديه والامر المعلوم انه لا حرب تقع في ذلك الزمان الذي اخبر الامام (ع) ببقاء الهدنة واستعمال التقية فيه ح فلا معارض لتلك الاخبار الا ان يتحقق الاجماع على عدم الفرق بين الموردين وظني عدم الاجماع فان المحكي عن ابي العباس الضميري في المهذب انه نقل الاجماع على منع بيع السلاح لاهل الحرب مط وقصر الخلاف على اعداء المذهب كاصحاب معوية مع ان هذه المسئلة مما لم يتعرضه الا بعض فكيف يمكن دعوى الاجماع فيه قال في المنتهى على ما حكي عنه وبيع السلاح لاهل الحرب لا يجوز اجماعا واما اعداء الدين كاصحاب معوية ففيه الخلاف انتهى واما ما حكي اطلاق المقنعة والمراسم على ما ذكرنا بل في المراسم اعداء الله ولعلها في اهل الحرب اظهر وصرح بهذا التفصيل في المستند اجمالا واما رواية البرقي عن السراج فهي وان كانت مطلقة لكن لا يمكن التمسك به على خلاف ما ذهبنا اليه لما حققناه في الاصول من ان عموم المطلقات من باب الحكمة والخروج عن اللغوية وهي غير جارية عند وجود القدر المتيقن والقدر المتيقن من حرمة البيع حال الفتنة صورة البيع من المسلمين اما البيع من الكفار فحرمته غير مقيدة بصورة الفتنة لحرمة البيع منهم في حال الفتنة وغيرها نظرا الى عموم حرمة البيع من الكافر ونقل هذه الرواية في نسخة عن السراج عن رجل عنه عليه السلام وهو باطل لان السراج المذكور انما يروي عن ابي عبد الله عليه السلام بلا واسطة واما ما ذكره في المستند بعد نقل هذه الرواية من قوله وهذه الرواية وان كان موضوعها اعم من موضوع ما دل على عدم الجواز مط ولكن لا تعارض بينهما حقيقة اذ المنع عن البيع في حال الفتنة لا يدل على الجواز في غيرها وعلى هذا فالمنع مطلقا في الكفار وفي حال المباينة في اعداء الدين من المسلمين اقوى فغير صحيح لان دلالة قوله (ع) لا تبعه في فتنة في جواب السائل بقوله اني رجل ابيع السلاح على جواز البيع في غير حال الفتنة مما لا يليق بمثله لان ذلك مفهوم اللقب ومفهوم قوله في فتنة حتى يقال انه معتبر بل لان مقتضى السياق ذلك وعلى هذا فيصير مؤداه جواز البيع في حال انتفاء الفتنة وعدم جوازه في حالها و **حاصل** الاقوال في المسئلة ثمانية **احدها** وهو قول جماعة اختصاص الحرمة بحال قيام الحرب ومنهم ابن ادريس قال في السرائر وحمل السلاح مساعدة ومعونة لاعداء الدين وبيعها لهم اذا كانت الحرب قائمة بيننا محظور انتهى **وثانيها** ما هو عليه المشهور من التحريم في حال الحرب والتهيؤ ومنهم الشهيد قال في الروضة وبيع السلاح لاعداء الدين في حال الحرب والتهيؤ له لا مط انتهى **ثالثها** ان التحريم حال المباينة وعدم الصلح وهو مختار جماعة ومنهم صاحب الحدائق حيث قال والكلام في هذه الاخبار يقع في مواضع احدها ان المستفاد من الخبر الاول والثاني تخصيص تحريم السلاح على الاعداء في وقت المباينة دون وقت الصلح والهدنة وكلام الاصحاب كما قدمنا نقله عنهم مطلق فالواجب تقييده بما ذكرنا انتهى **رابعها** التحريم مط وهو ما ذكرنا من الشهيد والشيخين **خامسها** التحريم مع قصد المساعدة فقط حكاه في الجواهر قال لانحصار الشرط على اعتبار القصد كما

هو الوجه الاخر في المتن **سادسها** التحريم مع الامرين قال في الجواهر بعد قول الشهيد ما نصه ما بينه وبين اخر عشا عشر في الحرمة القيدين معا انتهى **السابع** التحريم مع احد الامرين من القصد الى المساعدة او قيام الحرب اختاره في الجواهر قال والتحقيق ثبوتها باحدهما اما مع القصد فلتحقق التعاون واما مع قيام الحرب فلما سمعته انتهى **الثامن** ما اخترناه من التفصيل بين المسلمين والكفار وقلنا بان هذا موافق لما ذكره في المستند **بقي الكلام** في ان هذا الحكم هل يختص بالسلاح او يشمل ما يكون جنة عن الطعن كالدرع والبيضة وما يحتاج اليه في الحرب كالسرج واللجام للفرس ونحو ذلك خلاف وقد استثنى العلامة في القواعد والتحرير والمنتهى ذلك عن بيع السلاح وفاقا للشيخ في النهاية والشهيد والمحقق الثاني والحدائق قال الشيخ في نهايته انه لا باس ببيع ما يكون من آلة السلاح لاهل الكفر مثل الدروع والخفين وقد ضبط الخاء بنقطة من فوق والفاء بنقطة واحدة وقال العلامة في السرائر الخفاف من السلاح فان اراد التخفاف والجمع التخافيف فهي من آلة السلاح قال ابو علي النحوي الفارسي التاء زائدة في التخفاف فعلى قول ابي علي مع سقوط التاء يصير الخفاف فيستقيم ان يكون من آلة الحرب انتهى وقال المحقق في جامع المقاصد هذا انما هو فيما لا يعد جنة كالدرع والبيضة والتخفاف بكسر التاء وهو ما يلبس للخيل فلا يحرم نحو هذه انتهى وقال في المسالك اما ما يعد جنة كالبيضة والدرع وكسا الفرس المسمى بالتخفاف بكسر التاء فلا يحرم انتهى ومستندهم بعد الاصل خبر محمد بن قيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفئتين تلتقيان من اهل الباطل ابيعهما السلاح فقال بعهما ما يكنهما الدرع والخفين قال في الصحاح الكن السترة والجمع اكنان قال تعالى وجعل لكم من الجبال اكنانا والاكنة الاغطية انتهى وقال في القاموس الكن بالكسر وقاء كل شيء وستره كالكنة والكنان بكسرهما والبيت جمع اكنان واكنة وكنه كنا وكنونا واكنه وكننه ستره انتهى والحق حرمة بيع ما يكون من آلة السلاح اذا كان من مستثنيات الحرب مثل بيع الدواب واسباب السفر لنا انه اعانة على الحرام ولا يحتاج الى القصد حتى يقال بانه يعتبر في البيع لتحقق الاعانة حتى يكون حراما كما ذكرنا الان هذا الفعل بعينه فان الاعانة ولو بدون القصد لا يحتاج الاعانة الى القصد مط نعم يرد عليه ما ذكرنا وعلى في صورة القصد هو ان فعل المشتري انما كان علة تامة للحرام يكون الاعانة عليه اعانة على الاثم واما في صورة كونه شرطا فلا لانه ليس بحرام الا ان يقال ان الشراء تجري فيكون البيع اعانة على الشراء المحرم وفيه ما ذكرناه من ان حرمة التجري غير معلوم الا في صورة القصد مع فعل بعض مقدماته فاذا كان المجموع حراما فلا يكون نفس البيع اعانة على الحرام الذي هو المجموع لا ذات الشراء فقط وذكرنا تفصيله مفصلا وفي خبر تحف العقول حيث قال (ع) وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله عز وجل او يقوى به الكفر والشرك ولا اشكال في ان بيع ما يكن ويحفظ به الفرس اسباب لتقوية الكفر وفي خبر هند السراج في حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك لان فيه ذكر علة الحرمة وهو الاستعانة فيكون الحكم نفيا واثباتا منوطا بالاعانة ولا اشكال في ان الاعانة تحصل ببيع المجن والدرع والمغفر ونحوها وفي الحميري في رواية الحكم المانعة عن بيع السروج قال (ع) فاذا كانت المباينة حرم عليكم ان تحملوا اليهم السروج وغيره لعدم الفرق بينها وبين غيرها مما ليس بسلاح من آلات الحرب فيكون ذكرها من باب المثال كما لا يخفى فليس ذلك لانه من باب الفحوى وحمل بعضهم السروج على السيوف السريجية لا يناسبه الرواية لان السؤال عمن يحمل الى الشام السروج وادواتها فقال (ع) اذا كانت المباينة حرم عليكم ان تحملوا اليهم السروج ومعلوم ان السيوف ليس لها اداة بخلاف السروج فان لها ادوات زائدة غير تابعة في الوجود مع كون الراوي سراجا يسئل عن محل حاجته مضافا الى ان السرج يجمع على السروج والسريجي انما يجمع على السريجيات كما في المجمع ووافقنا في القول بالحرمة الشهيد في حواشيه على القواعد وصاحب الحدائق والمنتهى والرياض والاردبيلي في شرح الارشاد حيث قال ثم اعلم ان ظاهر هذه الادلة خصوصا هذه الاخبار تحريم السرج ونحوه ايضا فلا يكون التحريم مخصوصا بما يعد سلاحا يقتل به فلا يحرم ما يكن كما قيل لرواية محمد بن قيس لان دليل تحريم المعونة يشمل الكل والسرج ونحوه ممنوع في الاخبار ولبس الدرع اقل معونة منه لانه يصير سببا لان يقتل المسلم ولا يقتل الكافر الذي لبسه لعدم القدرة بسببه على ذلك وهو فساد عظيم بخلاف السرج بل احتياج العرب اليه نادر خصوصا سرج الفرس انتهى مع ان التمسك للجواز برواية محمد بن قيس غير صحيح لوجهين الاول من جهة السند لان علي بن الحكم الذي هو احد الرواة مشترك بين الثقة وغيره وكذا محمد بن قيس مشترك فيحمل على غير الثقة وقد صرح ايضا في الدراية بان خبر محمد بن قيس عن الصادق عليه السلام ليس بصحيح والثاني من جهة الدلالة لانه ليس بصريح في جواز بيع الدرع ونحوه على الكفار حين حربهم مع المسلمين بل جواز ذلك حين حرب احدى الفئتين من الكفار مع الاخرى منهم نعم فيه اشعار بعدم جواز بيع ما يكون سلاحا

من الشيئين من الكفار الخ ويمكن ان يقال في وجهه انه من المحتمل كون ذلك للاعانة على الظلم حين ما كان تسلطهم ظلما او يحمل الفئتين على فريقين محقوني الدماء اذ لو كان كلاهما او احدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع عن بيع السلاح من كلا الطائفتين فلا ربط لهما بما نحن بصدده من كون احدهما مهدور الدم والآخر محقون الدم ولذا قال في الحدائق ويمكن الجواب عن الصحيح المذكور بانها لم تتضمن المعونة لاعداء الدين على المسلمين وانما دلت على مسلم اهل الباطل انتهى ومع ذلك فيحتمل ارادة ما يكنهما من الحر والبرد وان يكون الدرع بمعنى الثوب بقرينة الخفين يمكن ان يكون وجه الاشعار ان الحكم بعدم جواز بيع الآلات الحربية من السيف والرمح ونحوهما من الكفار اذا كانوا في قتال المسلمين مشعر بعكسه جواز البيع من الكفار اذا كانوا في مقابل الكفار في امر حق وعلى ما ذكرنا فلا يجوز بيع السلاح للكفار ولو فرض استغناء اهل الحرب عن السلاح لعموم النص وكونه اعانة للكفار ولا يجوز لصريح خبر الهند السراج ثم انه بعد ما ثبتت الحرمة بالنصوص فهل يكون العقد صحيحا ام لا خلاف ذهب الى الصحة في التنقيح وقال بالبطلان الشهيد في الدروس وحاشية الارشاد وجامع المقاصد والمسالك ومجمع البرهان والمنية ومفتاح الكرامة وقربه في الحدائق **وتمسك** القائل بالصحة بالعمومات وان النهي راجع الى المعونة والا فالعوض من حيث هو صالح للنقل وبعبارة اخرى ان تقوية الكفار لما كانت محرمة فاذا حصل بالبيع تقويتهم يكون البيع حراما ولا يقتضي ذلك البطلان لان النهي راجع الى امر خارج وهو تقوية الكفر كالنهي عن البيع في وقت النداء الراجع الى تفويت الجمعة والسر في ذلك انه لا دلالة للنهي على الفساد انما هو من جهة كونه للارشاد في نظر العرف والمفروض في المقام ان النهي مولوي يفيد التحريم والمبغوضية كما هو الظاهر من الاخبار وان كان للتحريم فلا يستفاد منه الارشاد وتوضيح ذلك ان النهي من حيث انه تحريمي لا يقتضي الفساد لا عقلا ولا عرفا ولا شرعا سواء كان متعلقا بنفس المعاملة او راجعا الى وصفها او بامر خارج متحد معها وذلك لعدم الملازمة بين المبغوضية وعدم ترتب الاثر **وتمسك** من قال بالبطلان بوجوه متقاربة **احدها** ان النهي متعلق بنفس المعاملة فيفيد عدم صلاحية المبيع لكونه مبيعا قال في شرح الارشاد والظاهر انه على تقدير التحريم لو بيع لم يصح البيع لما تقدم ولان الظاهر ان الغرض من النهي هنا عدم التملك وعدم صلاحية المبيع لكونه مبيعا لا مجرد الاثم فكان المبيع لا يصلح لكونه مبيعا لهم كما في بيع الغرر انتهى وقال في المسالك لو باع هل يصح ويملك الثمن ام يبطل قولان اظهرهما الثاني لرجوع النهي الى نفس العوض **وثانيها** ان النهي متعلق باحد المتعاقدين قال في المنية ولو باع السلاح حيث يحرم ففي صحة البيع وبطلانه قولان اقواهما البطلان لتوجه النهي الى نفس المعاملة لبيع الضرر او الى احد المتعاقدين وهو يقتضي الفساد انتهى ومثله عبارة السيد في مفتاح الكرامة وقال الشهيد في الدروس حيث حرم بيعه فهو باطل انتهى **وثالثها** ان النهي هنا للارشاد فيقتضي البطلان لا مولوي حتى يقتضي الحرمة ويقال ان الحرمة غير ملازم للبطلان **ورابعها** ان من هذا النهي يفهم المانعية عرفا بمعنى ان المفهوم منه هو فساد البيع بالكيفية المذكورة وان شئت قلت ان المفهوم منه هو ان بيع السلاح على اعداء الدين مانع من صحته **وفيه** ان الرابع راجع الى احد الاولين والا لا يكون له كيفية خاصة حتى يقال ان بطلانه يكون بسبب هذه الكيفية **هذا** لكن البطلان اظهر لان النهي راجع الى احد المتعاقدين والا فالعوض من حيث هو صالح للنقل واما كون النهي مولويا لا يقتضي الفساد ففيه ما ذكرنا من ان النواهي المتعلقة بالمعاملات ليست الا كالاوامر المتعلقة بالمعاملات فكما لا يحتمل ان يكون الامر فيها للوجوب فكذلك النهي فيها وان كان الظاهر في كل من الامر والنهي كونه مولويا الا انه في المعاملات لا يكون الا ظاهرا في الارشاد ولذا لا يستفاد منه عرفا الا الفساد لان الغرض الاصلي في المعاملات بيان الصحة والفساد لا بيان الجواز وعدم الجواز لوضوح انه بعد ما ثبت انه للمعاملات ليست حقائق شرعية بل تكون باقية على معانيها اللغوية فامر الشارع بمعاملة ليس الا بيان امضاء ما كان عند العرف ونهيه ليس الا عدم امضاء ما كان عند العرف وهو السببية لا شيء زائد ومن يريد اثبات الحرمة لا بد له من اقامة قرينة خارجية او داخلية على المطلب لوضوح ان التحريم والارشاد معنيان متباينان نظرا الى الطلب النفسي والغيري فلا يمكن ارادتهما في استعمال واحد فلو علم من الخارج او من القرائن الداخلية ان النهي للتحريم وافادة المبغوضية فلا دلالة له على الفساد والا لزم الاستعمال في معنيين نعم يمكن ان يكون للتحريم ويستفاد الفساد من قرينة خارجية وبالعكس بحيث يرجع الى تعدد الدال والمدلول الا انه هنا ظاهر في البطلان كما ذكرنا فيكون نظير النواهي المتعلقة بالعبادات كالنهي عن التكتف في الصلوة وعن الاستدبار والكلام فيها حيث انها ارشاد الى المانعية ويفهم العرف منها الفساد محضا كما يفهم الفساد ايضا من الاوامر المتعلقة باجزاء العبادات وشرائطها فيستفاد منها الارشاد الى الجزئية والشرطية فتكون هذه الاوامر والنواهي غيرية **والحاصل** ان النهي المتعلق بالمعاملات حاله حالها في باب استعمال

مشروب

مشروب وماكول فانه ارشاد الى ترك ما يزيد المرض وقد يستدل على المطلوب بخبر التحف لا لانطباق الحكم فيه بتقوي الباطل ووهن الحق فيشمل ما نحن فيه وفيه ان دلالة الخبر انما يتم بالتقريب الذي ذكرنا وهو لا يختص بخبر التحف واما مع قطع النظر عن التقريب المذكور فلا دلالة له فيه اصلا اذ لا ملازمة بين الحرمة والفساد فما ذكره الشيخ بعد القول بان النهي في هذه الاخبار لا يدل على الفساد فلا مستند له بقوله سوى ظاهر خبر التحف الوارد في بيان المكاسب الصحيحة والفاسدة انتهى لا يتم الا بما ذكرنا من التقريب ومعه فكل النواهي حالها حال خبر التحف ثم **بقي هنا فروع** ذكرها الشيخ الكبير في شرح القواعد ينبغي التنبيه عليها **الاول** انه فرق بين ما لو وقع المعاملة بين المستحلين لها وبين غيره فحكم في الاول بالصحة مع الحرمة وفي الثاني بالفساد قال وبيع اولياء الدين السلاح لاعداء الدين من اسلام او مذهب اصل او فرع بقصد المساعدة ام لا مع قيام الحرب بين الظالمين والمظلومين والمحقين والمبطلين وان كانوا مسلمين و مع العلم بانه لا ينتفع به في ذلك الحرب او الاقوى فساد المعاملة حيث يكون احد الطرفين مسلما واما معاملة الكفار المستحلين بينهم فلا يبعد صحتها وان حرمت انتهى **وهذا** متين في الغاية **اما** الفساد فيما اذا كان احد الطرفين مسلما فلما ذكرنا من دلالة الادلة **واما** الحرمة فيما اذا كان الطرفان من المستحلين فلما ذكرنا من ان الكفار معاقبون بالفروع كما انهم معاقبون بالاصول **واما** الصحة فلما دل على امضاء ما يفعله الكفار بمقتضى اديانهم ومذاهبهم في حقهم ولذا يصح اخذ ثمن الخمر والخنزير اذا باع او نحوهما ويظهر اثر ذلك فيما لو باع السلاح لاعداء الدين مجوز احد من المسلمين وقبض ذلك الثمن هذا المسلم فان قلنا بالصحة جاز لذلك المسلم اخذه والا فلا **الثاني** انه قال لو حصلت معاملة لم يتعلق بها نهي لجهل او تقية فالظاهر فسادها ولو انعكس الامر بان زعم العداوة او الحرب ولم يكن الامر كذلك فالظاهر الصحة وان عصى في ذلك انتهى **اقول** اما ما ذكره في الصحة في الصورة الثانية فصحيح لان ما كان سببا للفساد هو النهي الواقعي والا فتوهم النهي لا يصير سببا للفساد غاية ما في الباب انه يحتمل وجود النهي فيكون اقدامه على المعاملة حراما ان قلنا بحرمة التجري والا فلا كما هو الحق **واما** ما ذكره من الفساد في الصورة الاولى فباطلاقه غير صحيح اما في صورة عدم النهي للتقية فبان مقتضى العمومات هو الصحة بالنسبة الى كل ما يصدق عليه المعاملة عرفا ولا اشكال ان بيع السلاح للاعداء بيع عرفا فيقتضي الصحة للعمومات الا انه بسبب ما ذكرنا من الادلة الناهية قلنا بعدم الصحة فاذا فرض ارتفاع النهي بسبب من الاسباب يقتضي القول بالصحة بسبب العمومات لان ما كان مانعا من اقتضاء العمومات الصحة هو النهي فاذا ارتفع بسبب التقية فلا مانع من الصحة **فان قلت** ان مقتضى القاعدة عدم ترتب الآثار لان في موارد التقية لا تدل على ازيد من وجوب التحرز عن الضرر واما الآثار المترتبة على العمل الواقعي فلا لوضوح ان الضرورات تتقدر بقدرها وليس مقدار الاضطرار الا مقدار رفع العقاب فيما فيه عقاب واما سائر الآثار فلا لوضوح ان من احتاج لاجل التقية الى التكتف في الصلوة او السجود على ما لا يصح السجود عليه او الاكل في نهار رمضان او فعل بعض ما يحرم على المحرم لا يوجب ذلك ارتفاع احكام تلك الامور بسبب وقوعها تقية نعم انما ترتب على الفعل الذي فعله تقية عقاب شرعا يرتفع بسبب التقية لوضوح ان عمدة الادلة في هذا الباب هي ادلة الضرر ولا يرتفع بها الا ما كان ضرريا **قلت** دليل المسئلة غير منحصر في الضرر بل تدل عليها اخبار خاصة ظاهرة في جواز ترتيب جميع الآثار عليه وضعية كانت او تكليفية **منها** قوله عليه السلام في موثقة مسعدة بن صدقة فكل شيء يعمله المؤمن لمكان التقية مما لا يؤدي الى فساد الدين فهو جائز **ومنها** قوله في رواية ابي الصباح ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة **ومنها** قوله عليه السلام التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله وغيرها لانها تدل على ترتب الآثار مطلقا لوضوح ان معنى الجواز والمنع والحلية والسعة في كل شيء بحسبه فكما انها في الافعال المستقلة في الحكم كشرب النبيذ ونحوه يراد بها رفع الاثم وفي الامور الداخلة في العبادات فعلا او تركا يراد به الاذن في عدم الشرطية والمانعية في هذه الصورة وتحقق الامتثال بتلك العبادات فكذلك يراد بها في المعاملات عدم البأس في شيء من جهة ترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملات فكانه بهذه الادلة يقيد ادلة الشروط والموانع بصورة عدم التقية ففي صورة التقية لا يكون هذه العبادات والمعاملة مقيدة بشرط ولا يكون المانع مانعا في هذه الصورة مع ان حديث الرفع كاف في المطلوب بناء على ما ذكرنا من ظهوره في رفع جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة وان خالفنا فيه المصنف ثم لا بد من الرجوع الى ادلة تلك الاجزاء والشروط المتعذرة لاجل التقية فان اقتضى الدليل مدخليتها في العبادة والمعاملة من دون فرق بين الاختيار والاضطرار كما ذكرنا في حديث الرفع فاللازم

الحكم

الحكم بالشرطية وعدم صحة الصلاة او المعاملة بدونه الا انه معذور لعدم القدرة لا لسبب ان هذا ليس بشرط كما لو تعذر الصلاة في تمام الوقت الا مع الوضوء بالنبيذ فان غاية ذلك سقوط الامر بالصلاة واسا لا اشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المتعذر في الفرض فحالها كحال فاقد الطهورين وان لم يقم من الدليل ما يخليهما مطلقا فلا بد من تقييدها بصورة القدرة فيكون التسبب في صورة الاضطرار بدون هذا القيد لا انه مقيد في الواقع ويكون الاضطرار او عذر اخرى يقال ان المعذور فيه مخصصه بالعقاب لا غيره من الآثار فيرتفع ما كان شرطا في صحة المعاملة او مانعا من صحتها في صورة التقية كما يرتفع في العبادة ولا فرق بينهما اصلا فلا يصح ما ذكره الشيخ الكبير من الحكم بالفساد مطلقا [illegible] المعاملة على ما هو الحق من ان مقتضى النهي في العبادات والمعاملات هو الفساد مطلقا ولا فرق بينهما [illegible] في العبادة اذ انه لا يتعلق بذاتها كذلك يقتضي الفساد اذا تعلق بذات المعاملة والمفروض عدم وجود النهي هنا واما الكلام في الجاهل **فنقول** بعد ما عرفت البحث فيه في القاصر لان المقصر بحكم العالم بان حكمه حكم التقية في رفع الشروط والموانع بالنسبة الى المعاملات والعبادات بسبب حديث الرفع فيما لا يقتضي دليل الشرط والمانع اعتبارهما مطلقا والا فلا بد من الحكم بالبطلان عبادة كان او معاملة لوضوح انه في صورة الاضطرار والجهل ونحوه لا يوجد الفعل الا لسبب الامر وهو موجب للاجزاء لوضوح ان الامر بالكلي كما يسقط بفرده الاختياري كذلك يسقط بفرده الاضطراري اذا تحقق الاضطرار الموجب للامر به فكما ان الامر بالصلاة يسقط بالصلاة مع الطهارة المائية كذلك يسقط مع الطهارة الترابية اذا وقعت على الوجه المأمور به **الثالث** ما ذكره ره في شرح القواعد من المعاملة لمن يبيع السلاح ونحوه مما يحرم بالدواعي والقصود وملاحظة العنوان فاو قعت على وجه التوكيل فلا يخلو اما ان يقصد الموكل التوكيل بذلك العنوان كما لو وكل في بيع السلاح على اعداء الدين بقصد اعانتهم او وكله في بيع العنب ليعمل خمرا او امثال ذلك او يقصد الموكل التوكيل في مطلق المعاملة ويقع بقصد الاعانة من الوكيل كما لو وكله في بيع السلاح من دون التفات الى من يباع عليه من اصناف الناس ففي الاول يحكم بفساد المعاملة لانه مما قصد المالك الذي هو ولي الامر بعنوان مفسد بخلاف الثاني فان المالك لم يقصد بعنوان مفسد انما قصده الوكيل [illegible] **وفيه** ان الكلام هنا في مقامين الاول في الحرمة والثاني في الفساد ولا اشكال في عدم الحرمة والعقاب للوكيل في الثاني وانما العقاب على الوكيل ان قلنا بان بيع السلاح لاعداء الدين حرام لانه باع السلاح دون الموكل كما لا اشكال في الحرمة والعقاب على الموكل في الصورة الاولى بل على الوكيل ايضا لانه اعان على الاثم لانه مباشر الا ان يكون مجبورا بحيث يكون آلة واما الفساد فالحق [illegible] لان النهي [illegible] في هذه المعاملة والنهي يقتضي الفساد وعدم اطلاع المالك لا يصير سببا للصحة مع ان الوكيل عالم بانه باع له من الاعداء عمدا وهو كالموكل في جميع الامور والنهي متوجه اليه فيقتضي الفساد وعلى هذا فيمكن ان يقال ان الحرمة متعلق بالوكيل في الصورة الاولى فقط لان مجرد القصد لا يكون حراما لان نية المعصية ليست بمعصية ولو قلنا بحرمة التجري لان حرمة التجري انما هو للقصد مع فعل بعض المقدمات لا القصد فقط والمفروض عدم صدور شيء غير القصد من الموكل فيكون الحرمة متعلقا بالوكيل ولا اشكال في ان المباشر اقوى من السبب الا ان يصير المباشر مجبورا في الفعل **قوله ره** النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء الخ

في حرمة بيع ما لا منفعة فيه معتد بها عند العقلاء

اقول ومثل ما لا منفعة فيه اصلا لذاته او لقلته كحبة حنطة في الاعيان وعمل قليل في المنافع وقد اطلق في الغنية والسرائر والشرائع والنافع والتحرير والارشاد والتذكرة وحواشي القواعد للشهيد ومجمع البرهان والمسالك والكفاية والحدائق تحريم بيع ما لا ينتفع به والحق تنزيل ما اطلق على ما اذا لم يكن له نفع معتد به عند العقلاء او على ما لا ينتفع به شرعا او عقلا او عادة عاما في جميع الاحوال او غالبا بحيث يكون غير الغالب مما لا يعتني به عند العقلاء بل يكفي كونه نادرا في عدم اعتناء الشارع به ولذا قال في الدروس وشبههما مما لا نفع فيه مقصودا منه للعقلاء كالحشار وفضلات الانسان انتهى وذلك لوضوح ان كل شيء فله نفع ما كما صرح به في التذكرة حيث قال لا اعتبار بما يورد في خواص بعض الاشياء من منافعها فانها مع ذلك لا تعد مالا والاولى ذكر العلماء هذا النوع في بيان شروط صحة البيع ولذا قال في المستند ومنها ما لا ينتفع به اصلا وسيظهر جلية الحال فيه في كتاب البيع انتهى وذكره الشهيد في اللمعة في باب شروط البيع وذلك لان مقامنا يختص بذكر ما يحرم في نفسه لا باعتبار فساد المعاملة وفقد المنفعة المقصودة يوجب فساد البيع فلا فرق بينه وبين سائر ما يعتبر شرطا للصحة ككونه مالا للبايع او عدم كونه وقفا او كونه مما يتعلق به الملك ولذا قال الشيخ المصنف في المكاسب والتحريم في هذا القسم

ابدلا من حيث فساد المعاملة وعدم تملك الثمن وليس كالاكتساب بالخمر والخنزير انتهى فتدبر **وتحقيق** الحال في ذلك ان الشيء الخالي عن المنفعة اما ان تكون له منفعة نادرة بحيث يتعلق به لاجلها غرض عقلائي ولو لشخص خاص كالحشرات او لا يكون كذلك لا اشكال في انه لا يصح بيع هذا القسم ولا سائر معاملاته للاجماع المحصل والمنقول لعدم صدق عناوين المعاملات اذ لا يعقل المبادلة والمعاوضة الا مع كون الشيء صالحا لجعله بدلا او مبدلا عند العقلاء ومع عدم المنفعة وعدم تعلق غرض عقلائي به ولو لشخص خاص لا يصدق عليه كونه عوضا وبدلا ولو فرض صدق العناوين يمكن القطع بانصراف الادلة عنه واما على القسم الاول فلا اشكال في الجملة في عدم صحة المعاملة **بيانه** ان المبيع اذا لم يكن له الا منفعة نادرة يسقطه العقلاء عن المالية فالخنافس النافعة لعلاج العين لبيت مال الاعراف ان ترتبت عليها هذه المنفعة فلا يصح بيعها لوجوه ذكرها الاصحاب **الاول** انه اسراف لا يجوز معاملة المسرف لكونه مخالفا للرشد فلا يملك الثمن لعدم انعقاد البيع كما قاله في مجمع البرهان **الثاني** ما صرح في الايضاح من كون اكل المال بازائه اكلا بالباطل **الثالث** هو العمدة انه يستفاد من الفتاوى والنصوص عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة وكونها في نظره كالمعدومة **الرابع** ان الاصل الاولي في المعاملات الفساد وانما صح بسبب الادلة والادلة منصرفة الى ما كان له نفع معتد به عند العقلاء **الخامس** انه بيع سفهي ولا يجوز شرعا **ويرد** على بعض الوجوه ان اكثر ما ذكروه في هذا الباب مما يقابل عرفا بمال ولو قليلا وليس اعطاء مقدار قليل من المال بازائه سفها او اسرافا او اكلا بالباطل فيكون العمدة هو الوجه الثالث والرابع من هذه الوجوه نعم يمكن ان يقال بتحقق السفه والاسراف ولو ببذل مال قليل برجاء المنفعة النادرة المحتمل ترتبها عليه لذهاب المال بلا سبب حصول منفعة نادرة غير معلوم الترتب خارج عن طريقة العقلاء والمعامل بهذا النحو عندهم يعد سفيها ومن لاحظ حال التجار والمعاملين يظهر له انهم لا يقدمون على هذا النحو من المعاملة ويعدون فاعله من السفهاء بل فيما ذكرنا ظهر وجه البطلان في هذا النحو من المعاملات بل يمكن ان يقال ان كون هذه المعاملة سفهيا او تبذيرا او اسرافا سبب للانصراف لا انها وجه بخصوصه في مقابل الانصراف لوضوح ان للانصراف مدركا وسببا هو احد هذه الامور واما ما ذكره في الايضاح من انه اكل للمال بالباطل فان اراد به انه باطل في نظر العقلاء والعرف فيكون راجعا الى الوجه الاول والخامس لان كونه باطلا في نظر العقلاء لا يكون الا بسبب كونه سفهيا او اسرافا او تبذيرا فلا يكون وجها مستقلا في مقابل هذه الامور وان اراد انه باطل في نظر الشارع ففيه انه فرع كون المستفاد من قوله تعم لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض حكمين مستقلين احدهما ان الاكل بالباطل حرام ثانيهما ان التجارة عن تراض جائزة اذ ح يمكن ان يقال انه اذا صدق الاكل بالباطل عرفا يكون حراما وان لم يصدق قطعا فيكون حراما واما اذا قلنا بمنع ذلك بدعوى ان الظاهر منهما ان اكل ما ليس بتجارة عن تراض فهو باطل فيكون المعنى لا تاكلوا اموالكم بينكم بوجه من الوجوه فانه باطل الا مع التجارة عن تراض فانه حق وعلى هذا فلا يكون الاكل بالباطل عنوانا مستقلا بل المدار على التجارة وعدمها فاذا صدقت كفى في الصحة وليس اكلا بالباطل وما نحن فيه يصدق عليه انه تجارة عن تراض فالدليل على البطلان ما ذكرنا من الانصراف واستفادة عدم اعتناء المنافع النادرة في نظر الشارع نعم قد تكون المنفعة نادرة الا انها قابلة للاعتداد بها في العرف فلا مانع عند العقلاء من شرائه ولا يعد من يأتي به من السفهاء بسبب هذه المنفعة المعتد بها التي يحتمل ترتبها عليه مع عدم تيسرها في كل وقت كالعقاقير التي توجد عند الاطباء والمعاجين التي يصنعونها التي يترتب عليها المنافع في وقت ما ومع كونه نادرا وظنيا لا يوجب الندرة سقوط المالية لكثرة الاحتياج اليها عند الاستعمال ولو بعد مدة فلا يصح الحكم بالحرمة في جميع ما ذكروه في هذا الباب مطلقا ولذا قال في ايضاح النافع جرت عادة الاصحاب بعنوان هذا الباب بعدم الانتفاع وذكر اشياء معينة على سبيل المثال فان كان ذلك لان عدم النفع مفروض فلا نزاع وان كان بما مثل به فما لا يصح بيعه لانه محكوم بعدم الانتفاع به فالمنع متوجه في اشياء كثيرة انتهى وضابطه ان يقال ان من الاشياء ما لا ينتفع به اصلا اما بالعادة مثل القمل والبرغوث والجعل والعقرب والضفادع والسرطان والزنبور والوزغ والمهر نوعان من الجراد والسهل والزهرة والذباب والعنكبوت والمارماهي ونبتة ردان او بالعرض كبيع الماء على نهر وفيه والطين على من هو في محله ومنها ما ينتفع بها نفعا نادرا تسقطه عقول اهل المعيشة اما لذاته مثل الخنافس للعين او لقلته مثل حبة حنطة وهذا يحرم بيعه سواء اشترى لذلك النفع النادر اولا وان لم يكن بحيث تسقطه العقول فان لم يقصد ببيعه تلك المنفعة فهو محرم ايضا وان قصد ببيعه

تلك المنفعة فالظاهر الجواز وتحمل الاطلاقات وكلمات العلماء عليه **واما** ما لا ينتفع به لقلته بذكرهم في شروط المعقود عليه
وتعيّنت منها صلاحية التملك ويفرعون عليه عدم صحة العقد على حبة حنطة وممن صرّح بذلك العلامة في القواعد ونهاية الاحكام
والتذكرة والدروس وجامع المقاصد قالوا ولا ينظر الى ظهور الانتفاع بها اذا ضم هذا المقدار الى امثاله ولا يفرق بين زمان الرخص
والغلاء ولا يستلزم ذلك جواز اخذ الحبة والحبتين من صبرة الغير لانه مال مملوك يقبل النقل بالهبة ونحوها وانما نفوا تملكه
بعقد المعاوضة ولم ينفوا ما يشترط **واما الكلام** في السباع فما لا يصلح للاصطياد كالاسد والذئب والارنب والثعلب
والفهد والنمر وسباع الطير كالرخم والحداة والغراب الابقع والزاغ والنعامة ونحوها فاختلف فيه الاقوال فقال في المراسم ابن ابي
عقيل بالمنع مطلقا وقال في النهاية بالمنع في السباع غير الطيور غير انه استثنى الفهد تمسكا بانه يصلح للصيد وقد نسبه في المهذب البارع
الى اكثر المتقدمين وفي المقنعة بالمنع الا في الصقر والهرة والفهد والاكثر على الجواز بل هو المشهور كما هو خيرة السرائر والوسيلة وشرائع
وكشف الرموز والمنتهى والمختلف والتحرير وشرح الارشاد والايضاح والتنقيح وجامع المقاصد وايضاح النافع ومجمع البرهان وحاشية
الارشاد والرياض والحدائق والمنية ومفتاح الكرامة والجواهر واستاد الكل الشيخ جعفر في شرح القواعد والمستند والمصنف في الجامع
وعن القاضي نقله في المختلف والايضاح وجامع المقاصد وهو خيرة المبسوط غير انه استثنى الاسد والنمر **و** الحاصل ان الاقوال فيها
ستة **الاول** المنع مطلقا وهو خيرة المراسم وابن ابي عقيل **الثاني** الجواز مطلقا وهو خيرة المشهور **الثالث** التفصيل بين سباع
الطيور والوحوش فالمنع في الثاني دون الاول غير انه استثنى الفهد قال به العلامة في النهاية وقد نسبه في المهذب البارع الى الاكثر
الرابع الجواز مطلقا غير انه استثنى الاسد والنمر وهو خيرة المقنعة **الخامس** المنع الا اذا كان صائدا وهو المنقول عن الشافعي
السادس فيما لا ينتفع به حكي عن المبسوط **وتمسك** من قال بالمنع بانها مما لا ينتفع بها نفعا معتدا به عند العقلاء والاجماع
قائم على عدم جواز بيع ما لا منفعة له منفعة معتدا بها عند العقلاء فيكون اكل المال بازائه اكلا بالباطل وبان الاصل في المعاملات
الفساد والصحة موقوفة على دلالة الدليل والادلة الدالة على جواز بيع الاشياء منصرفة الى المتعارف وهو ما كان له منفعة مقصودة
معتد بها للعقلاء فان شمل ما لا نفع فيه فيبقى فاسدا بحكم الاصل وقد ذكرنا في اول المسئلة سائر ادلة المنع ووجه بطلانها وسيظهر
مما سنذكره **و** الحق في المسئلة الجواز مطلقا للانتفاع بجلودها بل بها بسبب الانتفاع من جهة الصيد كما هو المتعارف في السابق ولذا ورد
السؤال عما يصيد الفهد والغراب والاسد وغيرها مثل البازي والصقر والعقاب عن ابي عبد الله عليه السلام وعن ابي الحسن الرضا وعن ابي الحسن
في باب الصيد والذباحة منها ما عن حماد بن عيسى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قال ابي قال علي عليه السلام نهى رسول الله صلى الله عليه
واله عن بقرة الغراب وعن بيتة الاسد وكذا قال المصنف ومنه يظهر ان الاقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها للانتفاع
المبين بجلودها الخ **وبيانه** ان المشهور ورود التذكية على السباع من الوحوش والطيور وهي ما يفترس الحيوان بنابه ومخلبه للاكل
او ما كان ذا مخلب او ناب يفترس به الحيوان او ما يتغذى باللحم كالاسد والنمر والفهد والذئب والثعلب والسنور والضبع وابن اوى والصقر
والبازي والعقاب والباشق كما صرح به في المسالك والكفاية والتنقيح وشرحه على الشهيد انه لا يعلم في ذلك مخالفا وفي التنقيح انه
مذهب الكل وفي كشف اللثام المشهور الوقوع وفي غاية المراد لا نعلم مخالفا بل عن السرائر دعوى الاجماع عليه وقال الشيخ الكبير في شرح
القواعد بعد نقل الخلاف عن جماعة وعموم المعاملات في الكتاب والسنة والاجماع والنصوص الداخلة بالخصوص على جواز استعمال
جلود السباع مطلقا او جلود النمر المدبوغة وعلى جواز بيع الفراء والجلود من السباع وظهور نقل الاجماع في التذكرة ودلالة الاخبار
على جواز بيع الهرة شاهدة على جواز الانتفاع والاكتساب بها انتهى وقال في المستند بل استعمال المسلمين قاطبة من الصدر الاول الى
زماننا هذا الجلود من غير نكير بحيث يمكن فهم انعقاد الاجماع عليه انتهى وقال في الجواهر السباع من الوحوش والطيور وهي تفترس
الحيوان بنابها او مخلبها للاكل او كل ما كان ذا مخلب او ناب يفترس من الحيوان وما يتغذى باللحم كالاسد والنمر والفهد والثعلب
ونحوها في وقوع الذكاة عليها تردد بل خلاف وان لم نعرف حكايته لكن في كشف اللثام المشهور الوقوع وعدمه قول للمفيد وسلار
وابن حمزة ذكره في الجنايات وكذا الشيخ في الخلاف وعلى كل حال فالوقوع هنا اشبه فاقا للمشهور بل في غاية المراد لا نعلم مخالفا

بل عن بعض دعوى الاتفاق عليه بل عن السرائر الاجماع عليه لموثقة سماعة المعتضدة بما عرفت اذ لولا وقوع التذكية عليها
لم يجز الانتفاع بجلودها ضرورة كونها حينئذ ميتة لا يجوز الانتفاع بشيء منها الا ما استثني بل والسيرة المستمرة في جميع الاعصار
والامصار على استعمال جلودها انتهى وغيرهما من كلمات العلماء والاخبار **منها** موثقة سماعة المعتضدة بعمل الاصحاب قال سألته
عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وفاتيهما عن لحوم السباع وجلودها فقال اما لحوم
السباع والسباع من الطير فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه **ومنها** ما في خبر ابي مخلد قال
كنت عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل معتب فقال بالباب رجلان فقال ادخلهما فقال احدهما اني رجل سراج ابيع جلود النمر فقال مدبوغة
هي قال نعم قال ليس به باس **ومنها** ما عن علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب
وجميع الجلود قال لا باس بذلك **ومنها** ما عن ابن سعد بن الاحوص قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلوة في جلود السباع قال
لا تصل فيها وغيرها من الاخبار ولا اشكال في ان جواز اللبس دليل على وقوع الذكاة عليها اذ لا يجوز استعمال شيء من الميتة ولا اشكال
في ان الانتفاع بالجلود انتفاع متعارف لبس نادرا بحيث يكون المعاملة بها سفها عند العقلاء مع وجود الصحيح عن ثقة الاسلام
عن عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم فاذا ظهر جواز بيع السباع
ووقوع التذكية عليها ثبت جواز بيع شحومها وعظامها اما الشحوم فلوضوح ان الاثر المترتب عليه مثل تعميل الصابون والشمع
ونحوها لا يفرق بين الماكول وعدمه لان جواز استعمالها لا يتوقف على كونه من الماكول لحما واما العظام فان كان لها نفع عند
العقلاء فيجوز بيعها والا فلا والظاهر انها لا نفع فيها عندهم حتى يصح البيع خصوصا في السباع من الطيور وكذا اللحوم لعدم نفع
معتد به عند العقلاء ولذا قال في التذكرة لحم المذكى مما لا يؤكل لحمه لا يصح بيعه لعدم الانتفاع به في غير الاكل المحرم ولو فرض له
نفع ما فكذلك لعدم اعتباره في نظر الشرع انتهى فظهر مما ذكرنا عموم ادلة البيع يقتضي الصحة فكل موضع منع عنه الاجماع او النص فهو
المتبع والا فالجواز متوجه فكل ما يتصور فيه نفع محلل مقصود للعقلاء ولو كان نادرا يجوز بيعه وشراؤه لعدم الاجماع على عدم جوازه
مع العلم بقصد ذلك النفع بل مع عدم العلم ايضا حملا على الصحيح ولا يستلزم الى كون ذلك النفع نادرا غير معتد به كحفظ المتاع للقرد
مثلا والى قلته مثل الانتفاع بعظم الفيل نعم يشترط كونه مقصودا للعقلاء ويجوز صرف المال فيه **و** قوله وقد نص في الرواية
على بعضها الخ **اقول** لم يعلم المراد بالبعض فان كان المراد النص على جواز الانتفاع ببعض جلود السباع ففيه ان في الموثقتين
جلود السباع مطلقا فيعم ولعل نظره الى غيرهما من الاخبار المتقدمة ويمكن ان يكون مراده النص على جواز بيع بعضها كما ذكرنا في بيع جلود
النمر وان كان في بعض الاخبار دلالة على جواز البيع ايضا مطلقا مثل المروي عن قرب الاسناد عن جلود السباع وبيعها وركوبها ايصلح ذلك
قال لا باس ما لم يسجد عليه **ولما** كان عبارة المبسوط مشتملة لذكر الرخم والحداء والغراب فلا باس بالاشارة اليها موضوعا وحكما
فالرخم جمع رخمة كقصب جمع قصبة طائر ياكل العذرة سمي بذلك لضعفه عن الاصطياد ويطلق على الحية وغيرها ويخرج بنبله
لطرد الهوام وغيرها من المنافع المذكورة في القاموس والحداء كعنبة طائر خبيث ويجمع بحذف الهاء كعنب في الخبر لا باس بقتل الحداء
وحكم جواز بيعها حكم سائر ما ينتفع به منفعة نادرة لا يعد المعاملة به سفها واما الغراب فالمراد منه الاسود الكبير الذي ياكل الجيف ويسكن
الجبال والابقع لانهما من سباع الطير وقد حكي الاجماع على تحريم اكلهما في صريح الخلاف في الابقع وظاهره في الاسود وظاهر المبسوط فيهما وقد
حكي عن صريح الاول وظاهر الثاني الاجماع في الجميع فلا يلتفت الى ما في النهاية والتهذيب من الحمل على انه قد يحمل الكراهة في الثلثة الاول على
التحريم فلا احتياج الى التقييد بما لا يؤكل لحمه واما كونهما من السباع فهو ظاهر السرائر وغيره بل هو مما لا ريب فيه واما الزاغ وهو غراب
الزرع والغداف وهو اصغر منه فحكي تحريم اكلهما خلاف والاقوى في الجميع التحريم كما في المبسوط والخلاف والمختلف والايضاح والروضة و
غيرها لقول الكاظم عليه السلام في الخبر الصحيح لا يحل شيء من الغربان زاغ ولا غيره وللاجماعين المذكورين اما الهرة فلا اشكال في جواز
بيعها للنصوص منها ما عن ابي عبد الله عليه السلام قال ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ثم قال ولا باس بثمن الهرة ومنها ما روي عن الصادق عليه السلام
قال لا باس بثمن الهرة ونسبه في التذكرة الى علمائنا حيث قال لا باس ببيع الهرة عند علمائنا وبه قال ابن عباس والحسن وابن سيرين والحكم وحماد

في حكم بيع الرخم والحداء والغراب

والثوري ومالك والشافعي واسحق انتهى **واما الكلام** في بيع المسوخ وان لم يذكره المصنف عنوانا بخصوصه بل ذكره في طي السباع حيث قال فيكون الحيوان من المسوخ والسباع او الحشرات لا دليل على كونها كالنجاسة ما بيننا فالمتعين فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء جواز بيعه انتهى لكنا نذكره تبعا للعلماء عنوانا بخصوصه للفرق بينها وبين السباع من حيث ان جواز البيع في السباع انما هو بالنصوص الواردة في جواز بيع جلودها الكاشفة عن قبولها للتذكية فيكون لها منفعة معتد بها بسبب الجلود واما المسوخ فليس فيها نص يدل على جواز بيعها او بيع جلودها حتى يكشف عن قبولها للتذكية ولم يدل نص على قبولها للتذكية فلا بد ان نتكلم فيها بحسب القواعد المقررة للشك فيما اذا كان الشك في قابلية الحيوان للتذكية فان جعلنا القبول اصلا يعمل به ويعول عليه في صورة الشك فلا اشكال في جواز بيعها لما قلنا في السباع من جواز بيعها للانتفاع بجلودها وان جعلنا عدم القبول اصلا فلا يجوز بيعها لعدم الانتفاع بشيء منها الا بالنسبة الى الفيل للانتفاع بعظمه **ولا بد** قبل التكلم في الحكم من بيان الموضوع اعني المسوخ لكثرة الخلاف في مصاديقها والمتعين منها ما هو المنصوص في الاخبار **روى** الاشعري عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال الفيل مسخ كان ملكا زانيا والذئب مسخ كان اعرابيا ديوثا والارنب مسخ كانت امرأة تخون زوجها ولا تغتسل من حيضها والوطواط مسخ كان يسرق تمور الناس والقردة والخنازير قوم من بني اسرائيل اعتدوا في السبت والجريث والضب فرقة من بني اسرائيل لم يؤمنوا حين نزلت المائدة على عيسى بن مريم ع فتاهوا فوقعت فرقة في البحر وفرقة في البر والفارة وهي الفويسقة والعقرب كان نماما والدب والوزغ والزنبور كان لحاما يسرق في الميزان **وعن** ابي الحسن الرضا عليه السلام قال الطاوس مسخ كان رجلا جميلا فكابر امرأة رجل مؤمن يحبها فوقع بها ثم راسلته بعد فمسخهما الله طاوسين **وعن** ابي عبد الله عليه السلام عن الجري فقال ان الله مسخ طائفة من بني اسرائيل فما اخذ منهم بحرا فهو الجري والزمير والمارماهي وما سوى ذلك وما اخذ منهم برا فالقردة والخنازير والوبر والورك والثعالب وذكر الدعموص في بعض الاخبار والعنكبوت والتمساح والسلاحف والسرطان والسلحفاة و[illegible] وقد عد في الفقيه [illegible] **وبالجملة** لاختلاف الاخبار في تعيين المسوخ اختلفت الاقوال فيها كاختلافهم في حكمها فمنع من بيعها في النهاية والخلاف والمبسوط والمراسم والوسيلة والغنية والشرائع والنافع والتذكرة والارشاد والتحرير والدروس على تأمل له فيه وجامع المقاصد وهو ظاهر جماعة كالقديمين وكثير من الشارحين والمحشين الذين لم يناقشوا اصحاب المتون كالآبي والفخر وابي العباس والمقداد وغيرهم وهو المنقول عن القاضي وفي الخلاف الاجماع على انه لا يجوز بيع شيء من المسوخ وهو قد يظهر من الغنية والخلاف ايضا الاجماع على انه لا يجوز بيع القرد وفي المبسوط جعل المسوخ نجسة كالكلاب وادعى الاجماع على عدم جواز بيعها واجارتها والانتفاع بها واقتنائها بحال وصرح في صلوة المبسوط بنجاسة وبر الثعلب والارنب اذا كان رطبا بحسب وفي اطعمة الخلاف ان المسوخ كلها نجسة وفي المراسم والوسيلة والاصباح نجاسة لعابها واول من خالف في ذلك ابن ادريس في خصوص الفيلة والدببة فجوز بيعها **وتحقيق** الحال ان يقال اذا قلنا بنجاستها فلا اشكال في عدم جواز بيعها الا ان القول بالنجاسة ضعيف وان قلنا بطهارتها فلا يخلو اما ان يقال بعدم قبولها التذكية كما هو قول المسند والمحقق والشهيد الثاني وصاحب مفتاح الكرامة او يقال بقبولها التذكية كما هو قول العلامة والمرتضى في القواعد والشهيد في غاية المراد الى ظاهر الاصحاب **فعلى الاول** لا يجوز بيعها لعدم الانتفاع بجلودها نعم اذا كان لها نفع غير الجلد مثل حمل الحمول للفيل او [illegible] الطيور للخفاد بدفع فلا اشكال في جواز بيعها والا فلا واما المنافع النادرة مثل جعل القرد لحفظ المتاع او اخذ شعر الارنب وصوفه وكذا الذئب فليست منافع معتدا بها حتى يصح البيع بسببها والمنافع النادرة في نظر الشارع كالمعدومة وليس للمشيمة في دائها تأثير في المانعية وانما المدار على النفع المعتبر وعدمه فما كان من المسوخ من جملة الطير او من الحشرات او من السباع جرت فيه احكامها وما خرج عنها ولا فائدة فيه الا منفعة المعاوضة عليه وما فيه فائدة حيث جاز بيعها جاء كالتذكية على الفرض والاصحاب قد عدوا الثعلب والارنب من السباع الا ان الارنب من المسوخ كما ذكرنا في الرواية بل في روايات واما الثعلب فلم اره في روايات المسوخ فيكون من السباع **وعلى الثاني** وهو قبول التذكية فلا اشكال في جواز البيع للانتفاع بجلودها فيكون حكمها حكم السباع الذي قلنا بجواز بيعها للانتفاع بجلودها وهذا لا اشكال فيه وانما الاشكال والكلام كله في قبولها للتذكية وعدمه فلا بد ان نتكلم فيه مفصلا لعدم النص في ذلك **فنقول** ان الاصل في كل حيوان عدم قبوله التذكية وعدم تأثير التذكية فيه الا ما علم بتأثيرها فيه وقبوله لها ولما كان

اثر التذكية في ماكول اللحم الحل والبقاء على الطهارة واثرها في غير الماكول بقاء الطهارة فقط فالذي يتراءى في بادي النظر ان الاصل في القسم الثاني قبول التذكية يعني البقاء على الطهارة نظرا الى استصحاب كونها باقية عليها الا اذا علم ارتفاعها وليس هو الا ما لم يقع عليه التذكية اي الصيد او الذبح مع شرائطها المقررة فكل حيوان ذبح كذلك يكون بمقتضى الاستصحاب المذكور طاهرا ولا نعني بقبوله التذكية الا ذلك **فان قلت** التذكية امر جعلها الشارع موجبة للحل والطهارة في الماكول وللطهارة في غيره فيتوقف حصول الطهارة في غير الماكول على التذكية **قلت** ليست الطهارة في غير الماكول امرا يتوقف على تذكية جعلها الشارع بل الطهارة الحاصلة امر محكوم ببقائه الا اذا علم المزيل له ولم يعلم الا مع الموت حتف انفه او الموت بدون الصيد او الذبح المقرونين بآدابها وشروطها المعهودة ومع احد الامرين لا يعلم ارتفاع الطهارة فيحكم ببقائها من غير حاجة الى جعل من الشارع والحاصل ان مع تلك الافعال المفروض حصولها ليس دليل على ارتفاع الطهارة ولكن الانصاف انه لا يخلو عن اشكال لان الظاهر من الاخبار بل من الاجماعات المحققة ان التذكية امر مجعول من قبل الشارع فكل شيء جعله الشارع تذكية من حيث الآثار والاجزاء والشرائط والمورد والمحل خصوصا او عموما فهو التذكية المثبتة للطهارة المانعة عن حصول النجاسة المخرجة المذكى عن صدق الميتة وما لم يجعله الشارع واعتبر وجوده كعدمه يكون مورده ميتة فيكون نجسة فظهر ان الاصل بذلك المعنى في جميع الموارد عدم قبول التذكية الا ان يثبت بالدليل انه قابل للتذكية وان شئت قلت مرجع الشك في قبول التذكية الى ان فري الاوداج على الشرائط هل يصير في المورد المشكوك قابليته للتذكية سببا للحل والطهارة او للطهارة في غير الماكول ام لا وبعبارة اخرى يكون الشك في انه يشترط في الذبح الموجب للحل مثلا ان يكون المحل خصوصية مجهولة او يحصل الحل بوقوع الذبح على كل حيوان ان يكون الاصل عدم تاثيره للحل الا بخصوصية اذا لم يكن عموم او اطلاق يتمسك به نظير ما اذا شككنا في ان العربية شرط في حصول الانفعال او يحصل بدونها فيكون الاصل عدمه الا اذا ثبت بدليل خاص او عام عدم شرطية العربية والحاصل ان قبول التذكية امر توقيفي وكل امر توقيفي يحتاج حصوله الى دليل فاذا شك في حصوله لشيء ولم يكن دليل يقتضي وجوده يحكم عليه بالعدم لان رجوعه الى الاصل في كل مورد اما كونه توقيفيا فللاجماع القطعي بل الضرورة من المذهب فان الناظر في كلمات الفقهاء يراهم مطبقين على عدم الحكم بالتذكية الا بعد ورود الدليل الشرعي عليها ويدل عليه ايضا قوله ع في موثقة سماعة عن صيد البزاة والصقور والطير الذي يصيد فقال ليس هذا في القرآن الا ان يدركه حيا فيذكيه حيث انه ع تمسك لعدم الجواز بانه ليس هذا في القرآن ويدل عليه تتبع الاخبار المشتملة على كيفية التذكية وبيانها وشرائطها مع ان استصحاب الطهارة غير جار في المقام لانه مسبب عن وقوع التذكية وعدمه ومع اجراء الاصل في السبب هو عدم وقوع التذكية لا يجري الاصل بالنسبة الى المسبب ثم قد ظهر ان الاصل يقتضي الحرمة في كل مورد يشك في وقوع التذكية وعدمها بسبب الشك في ان المحل قابل ام لا والوضوح ان التذكية امر وجودي حادث فاذا شك في وجوده فالاصل عدمه نعم يمكن ان يقال لا يقتضي الاصل ذلك لعدم تكن عموما وهي موجودة منها صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود قال لا بأس بذلك ووجه الدلالة انه ترخيص الامام عليه السلام جواز لبس جميع الجلود وهو شاهد على ان الجميع قابل للتذكية الا ما خرج بالدليل ولان الغير القابل للتذكية ميتة والميتة غير قابل للتصرف فان تصرف كان كما ذكرنا ونحوه ذكره احمد بن محمد البرقي في المحاسن عن عثمان بن عيسى عن سماعة ومنها ما روي عن ريان بن الصلت قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس الفراء والسمور والسنجاب وما اشبهها والمناطق والكيمخت والمحشو بالقز والخفاف من اصناف الجلود فقال لا بأس بهذا كله الا بالثعالب وجه الدلالة نفي البأس عن الكل مقرونا بالاستثناء فيكون صريحا في العموم يتمسك به عند الشك على قابلية التذكية لملازمته وبين جواز اللبس **بقي الكلام** في شيئين لا بد من التعرض لحكمها **الاول** الفيل فقد حكم في الخلاف بجواز التمشط بالعاج واستعمال المداهن منه وادعى عليه الاجماع والعاج قيل انه عظم انياب الفيل وقيل انه عظم الفيل قال في المجمع العاج عظم انياب الفيل وعن الليث لا يسمى غير الناب عاجا وروي ان ابا الحسن ع كان يتمشط بمشط عاج وروي ايضا انه يذهب بالوباء وروي انه كان لفاطمة عليها السلام سوار من عاج وقال في القاموس العاج عظم الفيل ومن خواصه انه ان بخر به الزرع والشجر لم يقربه دود وفي الصحاح والعاج عظم الفيل الواحدة عاجة وقال في مفتاح الكرامة والعاج عظم انياب الفيل وفي السرائر لا خلاف في جواز استعمال عظام الفيل مداهن وامشاطا وفي الشرائع والارشاد والتذكرة وشرح الارشاد والدروس

وجامع المقاصد والميسية والمسالك لتصريح بجواز بيعه وظن صاحب المدارك ان العاج عظام الفيل وهو منه عجيب ولا اشكال فى جواز
بيعه لما ذكرنا من انه ليس للمسوخية فى اتهاما اثر فى عدم الجواز بناء على عدم النجاسة ولم يدل على عدم جواز بيع المسوخ نص بخصوصه بل
عدم الجواز ان كان فانما هو لعدم الفائدة لها اذا فانا بعد قبولها للتذكية وهذا غير جار فى الفيل للانتفاع به حيا وميتا بعظامه التى ليست
مما تحلها الحيوة ولا يضر صيرورتها ميتة بجواز بيعه لعدم تاثر باطنه وقبول ظاهره للتطهير بالغسل فظهر بذلك ان جواز بيع الفيل منطبق
على القواعد وليس مما ثبت الجواز فيه على خلاف القاعدة للنصوص الخاصة لان الاخبار الواردة فى جواز بيع عظام الفيل مثل ما عن
عبد الحميد بن سعيد قال سالت ابا ابرهيم عليه السلام عن عظام الفيل يحل بيعه او شراؤه الذى يجعل منه الامشاط فقال لا باس قد كان لى منه
مشط او امشاط وما عن موسى بن يزيد قال رايت ابا الحسن عليه السلام يتمشط بمشط عاج واشتريته له لا يدل على جواز بيع الفيل وان قلنا
بقبول المسوخ التذكية فلا اشكال فى الجواز **الثانى** القرد والظاهر حرمة بيعه وشرائه لما ورد من النصوص منها ما عن مسمع عن
ابى عبد الله عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القرد ان يشترى وان يباع ورواه الشيخ باسناده عن سهل بن زياد وباسناده عن
محمد بن يعقوب ولو كان فيه ضعف منجبر بالشهرة معتضدا بالاجماعات ولا داعى الى حمله على الكراهة ولا الى تقييده بعدم الانتفاع او بالمحرم منه
كاللعب به كما فى الرياض تبعا لمجمع البرهان نظرا الى ان الشارع نص على تحريم هذا القسم والنهى منفعة وان كثرت او قلت حفظ المتاع كانت
مع ان اى حفظ المتاع من المنافع النادرة غير معتد بها عند العقلاء فتدبر ولا يلتفت الى ما فى مجمع البرهان والكفاية من الاقرب جواز بيعه
لحفظ المتاع كما اختاره الشافعى نقله عنه فى المنتهى والى ما فى الجواهر من جواز بيعه والاعتذار عن الخبر الوارد فى المنع عن بيعه وشرائه
بالضعف والتنزيل على حال عدم الانتفاع المعتد به او المحرم وبما ذكرنا ظهر ما فى كلام المصنف حيث قال بخلاف القرد لان المصلحة المقصودة
منه وهو حفظ المتاع نادر الخ فتدبر **ثم اعلم** ان عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة الى خسة الشئ مثل الخنافس والجعلان والديدان
ونحوها واخرى الى قلته كجزء يسير من المال لا يبذل فى مقابله مال كحبة حنطة فما كان من الاول لا يملك ولا يدخل تحت اليد حتى يترتب عليه
الضمان كما عرفت لان الشئ اذا لم يكن مالا من حيث عدم قابليته ذاتا للمالية لا يترتب عليه الضمان فى مثله ما لو كان للشئ منفعة معتد بها
فى ذاته وصار مالا ذاتا لكنه خرج عن المالية بسبب كثرة وجوده كالتراب فى الصحراء والثلج فى الشتاء والماء على الشاطى فلا يجوز
بيعه فى ذلك الموضع لعدم المالية بخلاف ما كان من قبيل الثانى فانه يملك ولو غصبه غاصب كان عليه مثله ان كان مثليا دون القيمى بل
يمكن ان يلتزم فى المثلى بعدم الضمان ما دام لم يبلغ الماخوذ حد المالية لعدم الفائدة فى توجه الخطاب برد المثل فاذا بلغ ذلك الحد توجه
الخطاب اليه الاخذ برد مثله ان كان مثليا او قيمته ان كان قيميا فى صورة التلف فضعيف قول البعض قول العلامة بعدم الضمان بان اللازم عدم
الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجا فى غاية الضعف كما اشار اليه المصنف بقوله ويمكن ان يلتزم الخ الا ان الحق ثبوت الملكية والضمان فى
المثلى فعليه رده الى مالكه مع وجوده ومع عدمه فرد مثله لعموم ادلة الضمان فى اليد فلا يجرى الاصل **ثم** ان منع حق الاختصاص فى القسم
الاول مشكل مع عموم قوله عليه السلام من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو احق به ونسب الى العلامة فى التذكرة عدم ثبوت حق
الاختصاص فيما لا منفعة فيه ولم ار فى التذكرة الا التصريح بعدم الملكية قال فيه لا يجوز بيع ما لا ينتفع به من الحيوانات كالخفافش
والعقارب والحيات وبنات وردان والجعلان الى ان قال وعدم المنافع نظر الشارع الى مثلها فى التقويم ولا يثبت الملكية لاحد عليها
ولا اعتبار بما يورد فى الخواص من منافعها فانها مع ذلك لا تعد مالا انتهى نعم لو لم يكن الشئ متعلقا للغرض اصلا كان احق بالنسبة الى التحجر
الذى فى يده امكن دعوى عدم ثبوت حق الاختصاص فاخذه منه ليس ظلما فلا يتم ما ذكره المصنف بقوله مع عدم اخذه قهرا ظلما عرفا لان
الظلم موقوف على اختصاص له فتدبر واما بعد فان الا اذا صار سببا لايذائه بسبب بعده عن الشئ ونحوه وهذا خارج عن الكلام **قوله**
النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه وهذا النوع افراده كثيرة فى افراد الاجارة والجعالة وغيرهما الا ان الاصحاب
يذكرون كثيرا منها من شانه الاكتساب به من المحرمات ولغيره تلك مما لم يتعارف الاكتساب به كالغيبة والكذب ونحوهما وكيف كان فنقتفيهم فى
ذكر ترتيب حروف المعجم انشاء الله فنقول الاول تدليس الماشطة الخ **اقول** التدليس بمعنى الخدعة يقال فلان لا
يدالسك اى لا يخادعك فى البيع كتمان عيبه قال فى الصحاح المدالسة كالمخادعة يقال فلان لا يدالسك اى لا يخادعك ولا يخفى عليك الشئ والماشطة هى المراة

التى يراد تزويجها والامة التى يراد بيعها باظهار حسن ليس فيهما للخاطب او المشترى او اخفاء قبيحها عليهما ومثله فعل المراة ذلك بنفسها
ولا اشكال فى حرمته وصرح بالحرمة فى الشرايع والنافع والارشاد والتحرير والتذكرة والقواعد والمنتهى واللمعة والدروس والروضة
والمسالك ومجمع البرهان والكفاية والمقنعة والنهاية والمقنع وجامع المقاصد والمراسم والسرائر والحدائق والمنية ومفتاح الكرامة
والجواهر والمستند وفيه الاجماعات المنقولة بل المحصلة والاخبار العامة الدالة على عدم جواز الغش والاخبار الخاصة فى خصوص هذا المورد
قال فى مجمع البرهان بعد ذكر الحرمة ودليل التحريم كانه الاجماع وانه غش وهو حرام انتهى وقال السيد فى مفتاح الكرامة هذا يحصل ان الحرام
ابراز حسنها او اخفاء قبيحها لمن يرغب فيها للخطاب او يشتريها التجار للاجماع والاخبار ولا فرق فى ذلك بين الحرة والامة التى يراد بيعها انتهى
وقال فى المنية ولا خلاف فى تحريمه لقبح التدليس عقلا وتقل الاجماع على تحريمه فى المقام ويحتوى ما دل على تحريم الغش من الاخبار وان لم تكن
متناولة له انتهى وقال فى المستند بلا خلاف بل عليه الاجماع فى بعض العبارات لكونه غشا انتهى وقال فى الجواهر تدليس الماشطة مثلا الامرأة
على خطابها والجارية على مشتريها باظهار حسن ليس فيها واخفاء قبيحها كتحمير وجهها ووصل شعرها ونحو ذلك بلا خلاف اجده كما عن بعضهم
الاعتراف به بل عن اخر الاجماع عليه وهو الحجة مضافا الى خصوص الغش انتهى **واما** الاخبار العامة فكثيرة **منها** ما عن ابى عبد الله عليه السلام
قال ليس منا من غشنا وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل يبيع التمر يا فلان اما علمت انه ليس من المسلمين من غشهم **ومنها** ما عن هشام بن
الحكم قال كنت ابيع السابرى فى الظلال فمر بى ابو الحسن الاول موسى عليه السلام فقال يا هشام ان البيع فى الظلال غش والغش لا يحل **ومنها**
عن الصادق عن آبائه عليهم السلام فى حديث المناهى عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من غش مسلما فى شراء او بيع فليس منا ويحشر يوم القيامة
مع اليهود لانهم اغش الخلق للمسلمين قال وقال ليس منا من غش مسلما وقال من بات وفى قلبه غش لاخيه المسلم بات فى سخط الله واصبح كذلك حتى
يتوب وغيرها **واما** الاخبار الخاصة **فمنها** ما عن ابى عبد الله عليه السلام قال دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها هل
تركت عملك او اقمت عليه قالت يا رسول الله انا اعمله الا ان تنهانى عنه فانتهى عنه فقال افعلى فاذا مشطت فلا تخلى الوجه بالخرقة فانها تذهب
بماء الوجه ولا تصلى شعر المراة بشعر امراة غيرها واما شعر المعز فلا باس بان يوصل بشعر المراة وفى مرسلة الفقيه لا باس بكسب الماشطة اذا لم
تشارط وقبلت ما تعطى فلا تصل شعر المراة بشعر غيرها واما شعر المعز فلا باس بان يوصل بشعر المراة **ومنها** ما عن معانى الاخبار بسنده
عن على بن غراب عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة والمنتمصة والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة
والواشمة والمستوشمة قال الصدوق قال على بن غراب النامصة التى تنتف الشعر والمنتمصة التى يفعل ذلك بها والواشرة التى تشر اسنان المراة
والموتشرة التى يفعل ذلك بها والواشمة التى تشم فى يد المراة او فى شئ من بدنها وهى ان تغرز يديها او ظهر كفها بابرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوها
بالكحل او شئ من النورة فتخضر والمستوشمة التى يفعل بها ذلك فظهر بما ذكرنا من الاجماعات والاخبار ان الغش وهو فعل ما يظهر حسنا ليس فيها
او اخفاء قبايح فيها حرام لا يصح اخذ الاجرة على فعلها وهذا مما لا خلاف فيه وان كان بعض فروعها مما امكن الخدشة فيه واما نفس هذا العمل
مع عدم الغش فلا دليل على عدم جوازه بل ما ذكرناه عن النبى صلى الله عليه وآله شاهد على جوازه فيجوز اخذ الاجرة على هذا العمل ولذا قال فى المقنعة
وكسب المواشط حلال اذا لم يغششن ولم يدلسن فى عملهن فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس ويشمن الخدود ويستعملن ما لا يجوز فى شريعة
الاسلام انتهى وقال فى المنية فان تحريمه تابع لتحريم العمل فلو انتفى التدليس بان فعلت ذلك بالمراة لا بقصد التزويج او كانت مزوجة لا يحرم
عملها ولا اكتسابها به مطلقا مع الاشتراط وبدونه انتهى **وبالجملة** فههنا مسائل **الاولى** كسب الماشطة حرام مطلقا او يختص بما كان غشا
ولا بد من التعرض فاذا لم يكن غشا كان جائزا كما اذا كان الخاطب عالما بتمام خصوصيات المطلوب حسنا وقبحا ظاهر الاصحاب الاختصاص وقد
تقدم عدم الدليل على الحرمة فى صورة عدم استلزامه الغش **الثانية** هل الوشم حرام مطلقا ام لا بل حرام لكونه غشا ظاهر اطلاق بعض
الاخبار الحرمة مطلقا مثل ما نقلنا من لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواشمة والمستوشمة الا ان الحق عدم الحرمة لان ما دل على النهى الوشم
ليس الا خبر معانى الاخبار ولا يمكن الركون اليه لاعراض الاصحاب عن الحكم باطلاقه ولو فى غير صورة الغش بل حمله على الكراهة مع ثبوت الرخصة
من رواية سعد الاسكاف قال سئل ابو جعفر عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤسهن يصلن شعورهن قال لا باس على المراة بما تزينت به لزوجها
قلت له بلغنا ان رسول الله لعن الواصلة والمستوصلة فقال ليس هناك انما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التى تزنى فى شبابها فلما

كبر ثقادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة لمطلق الزينة خصوصاً مع صرف الامام للواصلة عن ظاهره المتبادر سياقاً مع سائر ما ذكر
في النبوي والحمل على الكراهة من ارتكاب تفكيك السياق بين فقرات الرواية وتخصيص الواصلة بالحمل على غير ظاهره هذا كله مع ملاحظة
ذاته مع قطع النظر عن عنوان آخر مثل ان يقال بعدم الجواز بسبب ان هذا ايذاء وجرح ولا يجوز للانسان ايذاء نفسه بجرح اعضائه
فاذا لم يكن جائزاً له فعله جوازه للغير اولى خصوصاً الاطفال من حيث انه ايذاء لهم بغير مصلحة لان المفروض ذلك واما في صورة
الاحتياج ودفع بعض الامراض فيكون واجباً في صورة الانحصار مع امكان ان يقال ان الوشم بهذا المعنى ليس غشاً حتى يكون حراماً
لاجله بل عدم الجواز والنهي عنه في الاخبار لسبب الايذاء للنفس لوضوح ان الغش لا يكون الا فعل شيء يكون سبباً للاغراء والخدعة
والوشم المعروف ليس خديعة واغراء والقول بانه يصير سبباً لظهور شدة بياض البدن ان يدّعي ما كان فيكون خدعة ضعيف فلو صح
ان الخدعة فعل شيء يوجب الجمال والغرور فالوشم ليس كذلك بل يوجب زيادة الحسن نعم الوشم بالسواد من غير اعمال الابرة بحيث لا
يزول بالغسل اذا لم يكن غشاً غير محرم لعدم كونه ايذاء **الثالثة** وصل الشعر للنساء حرام مطلقاً او في صورة التدليس وعلى تقدير
الحرمة مطلقاً هل يختص الحكم بما اذا كان الوصل لشعر الانسان او يحرم ولو كان شعر المعز والمدار في صورة كون الشعر من غير الانسان
على حصول الغش في صورة كونه للانسان فان كان الشعر لامراة اخرى يحرم مطلقاً ولو كان للرجل فيدور مدار الغش وجوه لا اشكال في
الحرمة في صورة التدليس سواء كان الشعر للانسان او غيره وسواء كان لامراة اخرى او للرجل وكذا قال في المستند فلو انتفى التدليس بان
فعلت ذلك المراة لا بقصد التزويج او كانت مزوجة لم يحرم عليها انتهى كما لا ينبغي الاشكال في صورة عدم التدليس واما التفصيل بين شعر
الانسان والمعز كما في كلام بعض العلماء والاخبار فليس الا لسبب ان شعر غير الانسان لا يشتبه بشعر الانسان فلا يحصل ما هو عنوان الحرام
فهو الفرق وفي الواقع ليس هذا تفصيلاً في المسئلة بل دليل على ما ذكرنا من ان التدليس حرام وغيره ليس بحرام قال في المقنعة بعد القول بالحرمة
في الوصل والوشم اذا كان غشاً لا في غير صورة الغش فان وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن بذلك باس انتهى وقال في مفتاح الكرامة
ولا تصل شعر المراة بشعر غيرها واما شعر المعز فلا باس بان يوصل بشعر المراة انتهى وقال في القواعد ايضاً والاخبار ذكرناها سابقاً
وقال في حاشية الارشاد في عد وشم الخدود من جملة التدليس تامل لان الوشم في نفسه زينة وكذا التامل في التفصيل بين وصل الشعر
بشعر الانسان ووصله بشعر غيره فان ذلك لا مدخل له في التدليس وقال المصنف يعلق ذلك الا ان يوجه الاول بانه قد يكون الغرض من الوشم
ان يحدث في البدن نقط خضراء حتى يترائى بياض سائر البدن وصفائه اكثر مما كان يرى لولا هذه النقط ويوجه الثاني بان شعر غير المراة
لا يلتبس على الشعر الاصلي للمراة فلا يحصل التدليس بخلاف شعر المراة الخ لكن في الاول ما ذكرناه من ان المراد بالوشم يحتمل ان يكون الوشم
الاسود الذي لا يزول بالماء والا فليس غيره غشاً **واما** الكلام في كون الوصل حراماً مطلقاً ام لا فظاهر بعض الاخبار عدم الجواز مطلقاً منها
ما نقلنا عن جعفر بن محمد عليهما السلام من لعن رسول الله صلى الله عليه وآله والروم ومنها مرسلة الفقيه ومنها عن ابي عبد الله عليه السلام وقد ذكرنا كلها ومنها
ما عن التهذيب عن علي عليه السلام في مسئلة عن امراة مسلمة تمشط العرايس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق قال لا باس ولكن لا تصل
الشعر بالشعر **وجه** التمسك اما في الاول فظاهر لعدم خصوصية في المورد واما في الباقي فان كان مورد السؤال الماشطة الا ان
حرمته ليس الا في صورة الغش واطلاق الامام النهي عن فعل الوصل من دون تقييده بالغش يظهر عدم الجواز مطلقاً ولو لم يكن غشاً و
افتى بالحرمة مطلقاً جماعة منهم صاحب المستند في المستند حيث قال ثم المستفاد من المرسلتين حرمة وصل شعر المراة بشعر امراة اخرى وحمل
على الكراهة او على ما اذا كان غير تعريض الشعر الى غير ذات محرم فارتفع بالاجماع والافلا وجه للحمل وثبوت الاجماع مشكل فالتحريم اظهر
انتهى الا ان الحق حمله على الكراهة لان المستند ليس الا ما ذكرنا من الاخبار ولا يمكن الركون الى مدلولها من الحمل على الحرمة لاعراض
المشهور عنه فلابد من الحمل على الكراهة بل ادعى في المنتهى والخلاف الاجماع على انه يكره للمراة ان تصل شعرها بشعر غيرها وقال في المبسوط
بعد ذكر حرمة عمل الماشطة فان تحرّتها تابع لتحريم العمل فلو انتفى التدليس بان فعلت ذلك المراة لا بقصد التزويج او كانت مزوجة
لم يحرم عليها ولا اكتسابها به مطلقاً مع الاشتراط وبدونه ومع وصل شعرها بشعر غيرها من النساء وغيرهن وبدونه ومع اذن الزوج
وبدونه عند على المشهور بين الاصحاب مع ان ما عن عبد الله بن الحسن قال سألته عن القرامل قال وما القرامل قلت صوف يجعله النساء في

خصوصاً اذا كان الشعر لغير الانسان او للرجل

في رؤسهن قال ان كان صوفاً فلا باس وان كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة والمستوصلة ظاهر في الكراهة مضافاً الى ظاهر خبر الاسكاف
المتقدم الدال على الجواز مطلقاً بعين بين الكراهة مع ان تجويز شعر المعز في الروايات وعدم جواز غيره ظاهر في ان النهي لملاحظة التدليس
الا فلا يحرم فيخرج الروايات عن الدلالة على النهي مطلقاً خصوصاً مع فتوى المشهور بالجواز وظهر من ذيل هذا الخبر ان المراد بالوصل في خبر
اللعن ليس ما نحن بصدده وهذه عمدة ما ورد من الاخبار واما ظهور خبر سعد في جواز مطلق ما تزينت به المراة لزوجها فلا شبهة فيه
واما حمل النهي المزبور على النهي من جهة الصلوة نظراً الى ان شعر الانسان اذا كان من غير المصلي فهو مستصحب لاجزاء غير ماكول اللحم فيحرم او
على انه شعر امراة اجنبية وهو عورة ففيه مع انه ليس بعورة بعد القطع كالظفر ونحوه ويجوز الصلوة فيه لصحيحة علي بن ريان التي قال
كتبت الى ابي الحسن عليه السلام هل يجوز الصلوة في ثوب يكون فيه شعر الانسان واظفاره من قبل ان ينفضه ويلقيه عنه فوقع يجوز وصرح بالجواز
غير واحد من العلماء وانه اخص من المدعى لان المدعى الحرمة مطلقاً وحمل النهي على ما اذا اخذ عن الميت لوجوب دفنه ضعيف مما سبق ولانه
مع كونه غير واجب اخص من المدعى ايضاً ويمكن ان يقال انه على فرض الحرمة لا يكون الحرام الا وصل الشعر بالشعر كما هو مورد النصوص واما
اذا وضع بلا وصل او نصبه على شيء ووضعه على راسها فلا لانها خارجة عن النص ولذا قال في المستند بعد الحكم بالحرمة مطلقاً في غير صورة الغش
وهل يلحق به وضع شعر الغير على الراس من غير وصل فيه تامل وعدم اللحوق اظهر انتهى واما ما عدا الوصل مما هو مذكور في رواية اللعن
فالظاهر ايضاً عدم الحرمة لاعراض المشهور عنه والحكم بالجواز مع الكراهة لما ورد في رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن المراة تحف الشعر
عن وجهها قال لا باس ويمكن دعوى ان يقال ان هذا يصير قرينة على حمل اللعن في الرواية على الكراهة ويشهد على الجواز ايضاً رواية سعد
الاسكاف حيث قال الامام عليه السلام لا باس على المراة بما تزينت به لزوجها الوضوح ان هذه الامور ليست الا زينة نعم يحرم في صورة التدليس
وقال المصنف بعد حكم الوصل اما ذكر في رواية معاني الاخبار فيمكن حملها ايضاً على الكراهة لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة
خصوصاً مع صرف الامام للنبوي الوارد في الواصلة عن ظاهره المتحد سياقاً مع سائر ما ذكر في النبوي الخ وفيه ان صرف الامام الواصلة
على ما ذكره شاهد على الحرمة لا القيادة مما اجمع على حرمتها فاذا كان الوصل حراماً فمقتضى الحكم بالحرمة في الجميع لاتحاد سياق الكل نعم
لو كان صرفه عن ظاهره الى امر مكروه كان شاهداً على الكراهة لاتحاد السياق وقوله ان التدليس بما ذكرنا انما يحصل بمجرد رغبة الخاطب
او المشتري وان علما ان هذا البياض والصفاء ليس واقعياً بل حدث بواسطة هذه الامور فلا يقال انها ليست تدليساً لعدم خفاء اثرها
على الناظر وح فينبغي ان يعد من التدليس لبس المراة او الامة الثياب الحمر او الخضر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه والله العالم الخ وفيه
ان مراده ان كان بيان ان هذه الامور تدليس وغش فلا اشكال فيه الا انه لا ان التدليس ليس الا من الالفاظ الموضوعة لمعنى معين والنهي في
الاخبار راجع الى ذلك المعنى ولا بد من فهم ذلك المعنى بالمراجعة الى اللغة ولا معنى له في اللغة الا كتمان العيب عن المشتري فاذا كان المشتري عالماً
فليس بكتمان وقال في المجمع التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري ويقال دلس البايع تدليساً كتم عيب السلعة انتهى وقال في الصحاح المدالسة
كالمخادعة يقال فلان لا يدالس ولا يخادع ولا يخفى عليك الشيء فكانه ياتيك في الظلام انتهى وان كان مراده ان هذه الامور
غير جائزة ولو لم يكن تدليساً فغير صحيح لانه محتاج الى الدليل ولا دليل على عدم الجواز لعدم شمول الاخبار الدالة على حرمة الغش لها **الرابعة**
ان المذكور في المقنعة وفي مرسلة انه لا باس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المراة بشعر غيرها واما شعر المعز فلا باس وعن
ظاهر هذا الخبر حصول الباس بالتشارط وح ان قلنا بان المراد بالباس الحرمة فلابد من حمل الرواية بصورة يكون عمل الماشطة حراماً كما اذا
استلزم للغش والا فلا يمكن ان يقال ان نفس العمل جائز ويحرم بالمشارطة وهذا بخلاف ما اذا كان نفس العمل حراماً فان اخذ الاجرة عليه
ح يكون حراماً اما اذا اخذ بقصد الاجرة وشرطه نعم اذا فعل هذا الفعل الحرام بلا اجرة ودفع اليه صاحب العمل شيئاً لا بهذا العنوان جاز الاخذ
والماخوذ وان قلنا بان المراد بالباس الكراهة كما في الحجامة والختان فحرمة اخذ الاجرة على العمل باعتبار كونه ماخوذاً بالحياء في اكثر الاوقات
ولذا منع الشارع من الاشتراط وامر باخذ كل ما يدفع اليه ولان المشارطة في مثل هذه الامور لا يليق بشان كثير من الاشخاص لان المماسكة
فيها خلاف المروة والمسامحة فيها خلاف المصلحة لكثرة طمع هذه الاصناف فامر الشارع باخذ ما يعطى وعدم المشارطة لحفظ المراتب ويكون
المقام مستثنى مما دل على كراهة استعمال الاجير بلا مقاطعة **الخامسة** في اشتراط اذن الزوج والمولى في جواز عمل الماشطة بالزوجة والامة

واما ما عدا الوصل

فلا يجوز العمل بدون اذنهما او جواز العمل وان لم ياذنا او الفرق بين الزوجة والامة فيعتبر فى الثانية دون الاولى وجوه بل اقوال اصحها
جماعة باعتبار الاذن وآخرون بعدمه فى الزوجة دون الامة وهو الحق لما بيّناه ان عمل الماشطة اذا لم يكن مضراً بحال المرأة ولم
يحصل منه النقص على محاسن الزوجة بانهدام اسنانها او ضرر فى بدنها او نحو ذلك فلا وجه للاحتياج الى الاذن للاصل والاطلاق وخبر سعد
الاسكاف عن ابى جعفر عليه السلام قال لا باس على المرأة بما تزينت به لزوجها ولكونها مسلطة على نفسها فيما لا ينافى حق الزوج واما الامة فمن حيث
كونها مملوكة للمولى لا يجوز التصرف فى ماله الا باذنه يعتبر اذنه فى جواز العمل لانه تصرف فى مال الغير بغير اذنه ولذا قال فى المستند واعتبر بعض
الاصحاب اذن الزوج فى اباحة عمل الماشطة وكسبها فلا وجه له الا فيما يستلزم ضرراً فى بدنها او محاسنها نعم يعتبر اذن المالك فى اماء
للجارية لقبح التصرف فى ملكه بدون اذنه وقال فى شرح الارشاد اما لو فعلت المزوجة والمشتراة فلا تحريم الا انه نقل عن البعض استيذان
الزوج فى ذلك فكان المولى كذلك والاصل وتكليف الزوجة بازالة المنفوات واظهار المحاسن يدل على الاباحة بدون الشرط انتهى ومثله
قال الشيخ جعفر فى شرح القواعد صاحب الجواهر وغيرهم من العلماء **قوله ره** المسئلة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس
الحرير والذهب حرام لما ثبت فى محله من حرمتهما على الرجال وما يختص بالنساء من اللباس كالسوار والخلخال والثياب المختصة بهن فى
العادات على ما ذكره فى المسالك وكذا العكس اعنى تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمنطقة والعمامة ويختلف باختلاف العادات الخ
اقول لا اشكال فى حرمة لبس الحرير للرجال والذهب ولو خاتماً فاذا لبس الرجل كان حراماً فاذا لبسه غيره باجرة كان الاجرة حراماً
لعدم حرمة اللبس ويدل على حرمتها النصوص الواردة فى المقامين **اما** فى الاول فعن ابى جعفر عليه السلام قال لا يصلح لباس الحرير والديباج فاما
بيعهما فلا باس وعن ابى جعفر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعلى عليه السلام انى احب لك ما احب لنفسى واكره لك ما اكره لنفسى
فلا تختم بخاتم ذهب الى ان قال ولا تلبس الحرير فيحرق الله عز وجل جلدك يوم تلقاه وغيرهما **اما** الثانى فمنها ما عن ابى عبد الله عليه السلام
من الحديد انه حلية اهل النار والذهب انه حلية اهل الجنة وجعل الله الذهب فى الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه الحديث
واما لبس الرجال ما يختص بالنساء مثل الخلخال ونحوه وعكسه فصرح بعدم الجواز وحرمة التكسب به جماعة كجامع المقاصد والروضة
والمسالك والمنتهى ومفتاح الكرامة والمستند والجواهر واستدل له بوجوه **الاول** الاجماع المنقول نقله غير واحد سيظهر فى نقل
العبارات **الثانى** اخبار ذم الشهرة منها الصحيح ان الله يبغض شهرة اللباس ومنها من لبس ثوباً يشهره كساه الله يوم القيمة ثوباً من
النار ومنها كفى بالمرء خسراً ان يلبس ثوباً يشهره **الثالث** الاخبار المانعة عن تشبه كل من الرجال والنساء بالنساء والرجال
الرابع ادلة الغش لان هذا غش قال الشيخ الكبير فى شرح القواعد تزيين الرجل والمرأة بالحرام كلباس الحرير والذهب عليهما كان
او تزيينه بما يختص بالآخر عادة لتوجه النهى الى ما حرم بالخصوص وشمول النهى عن لباس الشهرة الشامل بتنقيح المناط للزينة وفى الخبر
النبوى لعن المتشبهين الخ انتهى وقال فى المنتهى واما تزيين كل من الرجل والمرأة بما يحرم عليه فلا ريب فى تحريم التكسب به لكونه مما
يحرم التزيين به كالذهب والحرير للرجل والمغصوب مطلقاً الا ان الظاهر من العبارة ونظايرها الاجرة للبس كل منهما وتزيينه بما يختص بالآخر
وكان دليله بعد الاجماع الظاهر ما ورد من تحريم الشهرة ولباسها وما ورد من اللعن على المتشبهين الخ وقال فى المستند منها تزيين الرجل
بالذهب والحرير الا ما استثنى وبالسوار والخلخال والثياب المختصة بالنسوة فى العادة ويختلف باختلاف الاصقاع والازمان اجماعاً
نصاً وفتوى فى الاولين وعلى الاظهر الاشهر فى البواقى بل قد يحتمل فيها الاجماع ايضاً للنصوص المانعة عن تشبه كل من الرجال والنساء بالآخر
انتهى **اقول** لكن الحق منع ذلك الجواز لبطلان ادلة المستدل بها للحرمة **اما** الاجماع فضعيف مع انه منقول لم يعلم حجيته فلا يصح ان يكون
مستنداً للحكم كما قرر فى الاصول ممنوع المحقق ولذا انكره فى مجمع الفائدة واحتمله فى المستند ويظهر من عبارة الحدائق انكاره ايضاً و
سننقلها انشاء الله **واما** اخبار الشهرة ففيه انه اخص من المدعى لان المدعى حرمته مطلقاً ولو كان المستند هذا لاقتضى الحرمة اذا كان سبباً
للشهرة فاذا لبس فى بيته او لم يكن مما يقتضى بفعله حتى يصير سبباً للشهرة فلا يقتضى الحرمة مع ان التزيين عنوان مقابل للشهرة والكلام فى كل واحد
من العنوانين مغاير للآخر فلا ينفع دليل حرمة احدهما فى اثبات الحرمة للآخر وكذلك الجواب عن اخبار الغش لعدم الملازمة بين التزيين
والغش فاذا لبس الرجل الخلخال مع العلم بانه رجل ارحبته كيف يكون غشاً مع ان المدعى اعم من صورة حصول الغش لو فرض ولذا انكره

فى حرمة تزيين الرجال بما يختص بالنساء وعكسه

فى مجمع

فى مجمع الفائدة **واما** خبر اللعن على من تشبه من الرجال بالنساء وعكسه ففيه **اولاً** ان هذا الخبر نبوى ضعيف وكونه منجبراً بالشهرة
غير معلوم لان اكثر المتقدمين لم يذكروا هذا الفرع واكثر من تعرض مثل العلامة فى القواعد والشهيد فى اللمعة والمحقق فى الشرائع لعله
فى الارشاد قالوا وتزيين الرجل بالحرام وفسر المفسر كما هو ظاهره زينة الرجل بالذهب والحرير الا ما استثنى قال فى شرح الارشاد بعد
ذكر قول العلامة وتزيين الرجل بالمحرم كزينته بالذهب والحرير الا ما استثنى قيل ومنه تزيينه بما يختص بالنساء وفى المنتهى والنهاية
ما يعطى ان المراد بالحرام الذهب ما حرم من الحرير وبه فسر المقداد وفخر الاسلام عبارة النافع ولذا قال فى الجواهر بعد ذكر كلام المحقق
وتزيين الرجل بما يحرم عليه لبسه كالحرير والذهب ونحوهما ضرورة كونه كغيره من المحرمات وفى المسالك ان المراد تزيينه بما يحرم عليه
من زينة النساء **وثانياً** ان الظاهر من التشبه المحرم لبس كل منهما ما يختص بالآخر بل المراد تانث الذكر وتذكر الانثى بان تلبس ولا ان
تدخل نفسه فى عدادهم والمدعى اعم من ذلك ايضاً **وثالثاً** ان الاخبار الواردة فى الباب غير معلوم المراد فان منها الخبر المحكى عن العلل
ان علياً عليه السلام راى رجلاً به تانث فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له اخرج من مسجد رسول الله فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول
لعن الله الخ فان ظاهرها ان الرجل كان يتحمل ما تحمل النساء للعلم بانه لم يكن لاجل لبسه مختصات النساء فمنها رواية يعقوب بن جعفر الواردة
فى المساحقة ان فيهن قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء وكذا رواية ابى خديجة عن ابى عبد الله عليه السلام
لعن رسول الله ص المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال وهم المخنثون واللاتى ينكحن بعضهن بعضاً **وبالجملة** ظاهر
هذه الاخبار ان المساحقة لكونها تشبهاً بالرجال ففاعلها ملعونة والملوطية لكون المفعول متشبهاً بالنساء ملعون عند الوصول ان
ابيت الظهور فلا اقل من الظهور فى محل النزاع وح نقول المتيقن من مورد الحكم بالحرمة هو ما ذكرنا من معنى التشبه وفى غيره الاصل عدمه
والبراءة **لا يقال** لفظ المتشبهين والمتشبهات من الجمع المحلى باللام وهو يفيد العموم فيشمل جميع اقسام التشبه **لانا** نقول ان الجمع
المحلى باللام يفيد العموم من حيث المعنى الجمعى يعنى كل متشبه ومتشبهة حكمه كذا اما العموم من حيث افراد التشبه فلا ملجأ لنا ان نقول ان ما ذكرنا
من معنى التشبه هو المعنى المراد فى هذا التركيب بحيث لا يفهم منه غيره من المتشبهات نعم لو فرض حرمة التزيين بغير هذا الدليل يحكم بها
واذ لبس فلبست ولذا قال فى شرح الارشاد بعد نقل القول بالحرمة ولعل دليله الاجماع وانه نوع غش وهو محرم والاجماع غير ظاهر
فيما قيل وكذا كونه غشاً انتهى وقال فى الحدائق بعد نقل الحرمة لم اقف فى هذا الموضع على خبر ولا دليل يدل على ما ذكره سوى ما ورد من عدم
جواز لبس الرجال الذهب والحرير فلو خص تحريم التزيين بذلك لكان له وجه اما ما عداه فلا نقف على دليل تحريمه انتهى وقال بعد
ذلك قد ورد فى بعض الاخبار لعن المتشبهين الا ان الظاهر منها باعتبار حمل بعضها على بعض انما هو باعتبار التليس انتهى **ثم**
انه لا فرق فى الحرمة على القول بها بين فعله فى نفسه او مباشرة الغير له كما فى جامع المقاصد وغيره الا ان المناسب للمقام فعله للغير
بعنوان التكسب كما لا يخفى نعم لا اشكال فى كونه مكروهاً مطلقاً لرواية سماعة عن ابى عبد الله عليه السلام عن الرجل يجر ثيابه قال انى لاكره
ان يتشبه بالنساء وعنه عن آبائه عليهم السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله يزجر الرجل ان يتشبه بالنساء وينهى المرأة ان تتشبه
بالرجال فى لباسها والخبران وان كانا ضعيفين الا ان التمسك بهما للحكم بالكراهة ليس باقل من فتوى الفقيه ان قلنا بالتسامح فى
ادلة الكراهة كما قلنا فى ادلة السنن وعلى الحرمة يجب على الخنثى ترك التزيينين المختصين بكل من الرجل والمرأة لانها البتة طبيعة
ثالثة ففى الواقع لا يخلو من كونه رجلاً او امرأة فيحرم عليه ترك احدى التزيينين فاذا اشتبه المحرم بين فردين ولم يمكن تعيينه
يجب تجنبهما بناء على ما حققناه فى الاصول عندنا بان تنجز التكليف بالعلم الاجمالى فى الشبهة المحصورة هذا اذا كان الخنثى
مشكلاً بان لم يكن له معين شرعى او مثل عد الاضلاع لانه ليس الا تعبداً شرعياً او العقلى مثل كون آلة الرجولية لا يتحرك ولا يخرج
منه البول بل يكون كلحم زائد **هذا** لكن يمكن الخدشة فى خصوص المقام بان الحرمة على القول بها منوط بصدق العنوان ولا يصدق
التشبه بالنسبة الى الانثى لانه فى العرف ليست بامرأة حتى يكون لبسها العمامة تشبهاً بالرجال ولا رجلاً حتى يكون لبسها الخلخال
تشبهاً بالنساء نعم يحرم عليها الجمع بين التزيينين للعلم بحصول التشبه اجمالاً فالجمع بين لبس العمامة والخلخال حرام لكونه تشبهاً
اما بالرجال او بالنساء والله العالم **قوله ره** المسئلة الثالثة التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة وهى كما فى جامع المقاصد

الى المرهام

ذكر

ذكر محاسنها واظهار شدة حبها بالشعر الخ **اقول** التشبيب على ما في القاموس التشبيب بالنساء وقال في الصحاح التشبيب النسيب بالنساء ويقال هو يشبب بفلانة اي ينسب بها وقال في المجمع تشبيب النساء في الشعر اعني من قيقة بذكر النساء يقال شبب الشاعر بفلانة قال فيها الغزل وعرض بحبها وهو على ما صرح به جماعة منهم العلامة في الارشاد والتذكرة والتحرير والمحقق في الشرايع وجامع المقاصد والدروس والتحرير والجواهر ومجمع الفائدة ومفتاح الكرامة حرام والدليل على ذلك بعد الاجماعات المنقولة ما يدل على حرمة ايذاء المؤمن وهجائه وغيبته وهتك حرمته ونحوها من العناوين قال في مجمع الفائدة ولعل التشبيب مثل الهجاء فلا يكون غيبة وايذاء لو فرضنا ان صاحبه متصف به مع رضائه به مع دليل تحريمه كانه الاجماع وهتك حرمة المؤمن انتهى وقال في الجواهر او تشبيباً بامرأة معروفة غير محللة او غلام بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه **ثم** انهم ذكروا شروطاً الاول ان تكون مؤمنة الثاني ان تكون معروفة الثالث ان تكون محرمة فمتى انتفى احد هذه الشروط لم يحرم واذا شك في حصولها لم يحرم

٣ التشبيب المحرم

السماع فمقتضى ما ذكر من الشروط عدم حرمة التشبيب بالمرأة الغير المعينة وعدم الحرمة بالنسبة الى زوجة وامته لا نهما ليستا محرمتين وعدم الحرمة بالنسبة الى اهل الذمة والكفار لعدم الايمان الا ان العلماء الحقوا بالمؤمنة المحفوظات في الشرع مثل اهل الذمة لان بعد قبولهم الذمة يكون حكمهم حكم المسلمين لذا لا يجوز النظر الى نسائهم بريبة فهذا اولى بعدم الجواز قال في جامع المقاصد واما نساء اهل الذمة فظاهر التقييد بالمؤمنة يقتضي الحل والظاهر العدم لان النظر اليهن بريبة حرام فهذا اولى ونساء اهل الخلاف اولى بالتحريم لانهن مسلمات انتهى وقال في مفتاح الكرامة حرمة التشبيب بنساء اهل الخلاف واهل الذمة هو الذي تعطيه فحوى عبارة الدروس وبه صرح في جامع المقاصد لان النظر الى نساء اهل الذمة بريبة حرام انتهى وكذا عبارة مجمع الفائدة حيث قال وقد قيد تحريمه بامرأة معروفة غير محللة فيشعر بعدم تحريم غيرها والظاهر انه ليس كذلك فان التشبيب بالغلام ايضا حرام معروفا او غير معروف مؤمنا او غيره بل مسلماً وغيره انتهى ولا اشكال في جواز التشبيب بالمرأة المبهمة لعدم جريان شيء من الامور كما لا اشكال في جوازه بالنسبة الى الحربي ولذا قال في جامع المقاصد اما اذا لم يقصد مخصوصة فلا بأس وكونها مؤمنة فلا يحرم بنساء اهل الحرب وقال في الجواهر نعم لا بأس بهجو اعداء الدين وقد امر حسان ان يهجو المشركين وقال انه اشد عليهم من رشق النبل انتهى ولا يخفى ان القول بالحرمة في النساء يستلزم للقول بها في الغلام لشمول الادلة المذكورة له بل الحكم فيه آكد لان فيه اغراء للفساق وتحريص على الفحشاء بل ادعى الاجماع عليه **فقوله** واما التشبيب بالغلام فحرام على كل حال لانه فحش محض مقرب للفساد الخ توضيح لما استفيد من الادلة لنا واستدل المصنف للحرمة بلزوم اللهو والباطل فيشمله ادلتهما بل وما دل على حرمة الفحشاء ومنافاته للعفاف المأخوذ في العدالة ونحو ما دل على حرمة ما يصير سبباً لتهييج القوة الشهوية بالنسبة الى غير المحرم مثل ما دل على المنع عن النظر لانه سهم من سهام ابليس والمنع عن الخلوة بالاجنبية ورجحان التستر عن نساء اهل الذمة لانهن يصفن لازواجهن والتستر عن الصبي المميز والنهي في كتاب الله عن ان يخضعن بالقول وعن ان يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وغيرها من العناوين وفي الكل نظر من جهة بعضها عامة شاملة للجميع وبعضها يختص ببعض دون آخر اما الشاملة للجميع فهو ان التشبيب محرم على القول به بعنوانه المقابل لغيرها من المحرمات فيقتضي ان يكون وجه حرمته غير تلك الجهة كما في كل فعل مباح كان كذلك مع ان العناوين المذكورة موجودة في التشبيب الذي كان للمحرم مثل الزوجة والامة لصدق اللهو والهتك واغراء الفساق وتهييج الشهوة على تشبيبه كما لا يخفى فمع انهم لا يقولون بالحرمة في المحرم واما الوجوه الخاصة ببعض دون بعض فمنها صدق اللهو والباطل على التشبيب بالمجهول وغير المحرم ما تقدم كالحرمة مع عدم الحرمة فيها قطعا ومنها عدم صدق الهتك والمنافاة للعفاف وتهييج الشهوة واغراء الفساق على التشبيب في الخلوة بالمحرمات فيمكن وجه الحرمة منحصراً في اللهو والباطل وقد عرفت ما فيه مع ان حرمة اللهو مطلقا غير معلوم بل المعلوم عدمها كما سنذكره ان شاء الله وبالجملة لا دليل على حرمة التشبيب مطلقا بل انما يحرم عند صدق عنوان محرم آخر عليه فالقول بالكراهة كما ذهب اليه الشيخ في المبسوط اقوى ويمكن الجمع به بين الكلمات بان يقال ان القائل بالحرمة يقول بها عند صدق عنوان محرم عليه وهو يقول بالكراهة عند عدم الصدق وكذا القائل بالكراهة يقول بها

عند عدم صدق عنوان محرم عليه ويقول بالحرمة مع الصدق **ثم** ان التشبيب اعم من الشعر وغيره كما يظهر مما ذكرنا في معناه لغة فما ذكره في جامع المقاصد من ان التشبيب بالمرأة المراد به ذكر محاسنها وشدة حبها ونحو ذلك بالشعر وكذا غيره ممن خصه بالشعر بيان للفرد الغالب من افراده ولذا قال في مجمع الفائدة الظاهر ان المراد بالتشبيب اعم من ان يكون بالشعر او غيره وان فسر بالشعر انتهى واعلم ان جامع المقاصد بعد اعتبار كونها معينة معروفة عمم المعروفة بقوله وان لم يعرفها السامع اذا علم انه قصد معينة لما فيه من هتك انتهى وفيه انه اذا لم تكن معروفة عند السامع كيف يتصور كونه هتكا وقد جعل الملاك هتكا له نعم لو جعلناه لهوا يكون حراما وان كان مجهولا هذا كله في نفس التشبيب اما استماعه فان كان من افراد الغيبة فلا يجوز والا فلا دليل على الحرمة بالنسبة الى السامع الا ان يقال بانه نحو من الاعانة على الاثم **قوله** ره المسئلة الرابعة تصوير صور ذوات الارواح حرام اذا كانت الصور مجسمة الخ **اقول** يقع الكلام فيه في مقامات الاول في المجسمة من ذوات الارواح الثاني في ذوات الارواح غير المجسمة الثالث في المجسمة مطلقا من ذوات الارواح وغير ذوات الارواح الرابع في غير المجسمة وغير ذوات الارواح مثل صورة الشجر ونحوه الخامس في النقش المطلق من غير تصوير صورة شيء كنقش الدوائر والمثلثات والمربعات وغيرها السادس في ان الحرمة في المحرم من التصوير هل يختص بالتام من الصور او يحرم حتى مع النقص السابع في حرمة اقتناء الصور المحرمة وعدمها **اما القسم الاول** فلا اشكال في حرمته ودليله الاجماع محصلا ومنقولا والاخبار الدالة على حرمة تصوير ذي الروح ومنه المجسمة والمطلقات شاملة لهذا الفرد بل هو المتيقن من الاطلاق بل جعل جماعة عنوان المسئلة حرمة عمل الصور المجسمة مثل القواعد والارشاد والشرايع والنافع والتذكرة والتحرير والدروس واللمعة قال في الشرايع ما هو محرم في نفسه كعمل الصور المجسمة ومثله غيره من العبارات وقد فهم من هذه العبارات في حواشي القواعد والتنقيح وايضاح النافع وحاشية الارشاد والروضة والكفاية ان المراد بالصور ذوات الارواح وذوات الظل وهو الذي فهمه العلامة في المختلف على الظاهر والشهيد في الدروس والمقداد والفاضل القطيفي من قول الشيخين وسلار في المقنعة والنهاية والمراسم حيث قالوا عمل التماثيل المجسمة مع زيادة الصور في النهاية لكن المحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في المسالك والفاضل الميسي فهموا من عبارة القواعد والشرايع ان المراد بالصور ما يشمل ذات الارواح وغيرها وهو القسم الثالث من الاقسام المذكورة قال في جامع المقاصد بعد قول العلامة كعمل الصور المجسمة المتبادر من المجسمة ما يكون لها جسم يحصل له ظل اذا وقع عليه ضوء ولا ريب في تحريم هذا القسم اذا كان من صور ذوات الارواح وان كانت عبارة الكتاب مطلقة انتهى وقال في المسالك بعد قول المحقق كعمل الصور المجسمة اطلاق الصور يشمل ذوات الارواح وغيرها كصور الشجر انتهى وكيف كان فقد نقل الاجماع على حرمة القسم الاول من الاقسام جماعة منهم صاحب مجمع الفائدة حيث قال فيه وتصوير الحيوان ذي الظل بحيث اذا وقع عليه ضوء يحصل له ظل وهو محرم بالاجماع انتهى ومنهم صاحب الجواهر حيث قال بعد قول المحقق كعمل الصور المجسمة لذوات الارواح ولعل ترك التقييد بذلك لظهور لفظ الصورة في ذلك وعلى كل حال فلا خلاف في حرمة عملها بل الاجماع بقسميه عليه بل المنقول منه مستفيض وكذا الشيخ الكبير الشيخ جعفر في شرح القواعد والسيد في مفتاح الكرامة وادعى عدم الخلاف فيه في المختلف والمستند ونفى الريب عنه الكركي والانصاف ان تحصيل الاجماع في المقام في غاية السهولة هذا مضافا الى الاخبار الدالة على تحريم الصور اذا كانت ذوي الارواح مثل ما عن الصادق عليه السلام عن آبائه في حديث المناهي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن التصاوير وقال من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيمة ان ينفخ فيها وليس بنافخ وما عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ثلثة يعذبون يوم القيمة من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ وما عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صور صورة عذب وكلف ان ينفخ فيها وليس بفاعل **اما القسم الثاني** وهو غير المجسمة من ذوات الارواح فصرح جماعة بالحرمة فيه لاطلاق ما ذكرنا من الاخبار والاخبار الاخر التي سنذكرها في الشجر منهم صاحب السرائر وحواشي الشهيد وتعليق النافع والميسية والمسالك والروضة والكفاية والمختلف وجامع المقاصد وشرح الارشاد والحدائق والرياض والمستند والمنتهى ومفتاح الكرامة والمصنف هنا واستحسنه صاحب ايضاح النافع بل كاد ان يكون اجماعا بل لما ذكرنا من اطلاق الاخبار كان لنا ولو كان فيها ضعف فمجبور بفتوى هؤلاء الجماعة بل لم ار من صرح بالجواز الا الشيخ الكبير في شرح القواعد حيث قال اما الصور الغير

المجسمة الحيوان ففيها قولان اقويهما الجواز للاصل واطلاق الآيات والاخبار في الاكتساب وطلب الرزق باي نحو كان انتهى ويظهر ذلك
من صاحب الجواهر بل ونقله عن بعض وان لم اطلع عليه لكنه غير مضر مع الاطلاق مما ذكرنا من الاخبار وما سنذكره من فتوى الجماعة بل نسبه
في المنتهى الى المشهور حيث قال لكن المشهور تحصيلا ونقلا هو اختصاص المنع بذوات الارواح انتهى اما ما ذكروه من ادلة اختصاص الحرمة
بالمجسمة فوجوه كلها مخدوشة **احدها** ما ذكره الشيخ الكبير في شرح القواعد وصاحب الجواهر مستندا للقول بالجواز ونقل الصحة
من ان اخبار التكليف بالنفخ شاهد على ان المراد من الصورة هو المجسمة لان النفخ لا يكون الا في الجسم قال في الجواهر لكن قد يقال ان في بعض
النصوص التي تقدمت في كتاب الصلوة من انه لا باس اذا غيرت رؤسها وفي اخر قطعت وفي ثالث كسرت نوع اشعار بالتجسيم كالتعليل بالنفخ
في الاخبار الاخر ونحوها مما هي ظاهرة في كون الصورة حيوانا لا ينقص منه شيء سوى الروح انتهى **وثانيها** دعوى ان الصورة لا تصدق
الا على المجسمة وقيد في الجواهر قول المحقق كعمل الصور المجسمة بقوله لذوات الارواح ثم قال ولعل ترك التقييد بذلك لظهور لفظ الصورة في
ذلك انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد ما في الاخبار من الصور والمثال والتماثيل ظاهر في المجسم انتهى **ثالثها** مقابلة النقش للصورة
في الخبر المناهي ومقتضى المقابلة ان الصورة غير النقش ولا تكون الا مجسمة قال الشيخ الكبير في شرح القواعد في حديث المناهي عن الصادق
عليه السلم عن النبي صلى الله عليه وآله عن التصوير وان المصور يكلف بنفخ الروح قال ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم وظاهر المقابلة يعطي
خروج ما لم يكن جسما عن اسم الصورة انتهى وفي الجواهر ما يقرب من ذلك **رابعها** اشعار بعض النصوص الواردة في باب الصلوة في البيت
الذي فيه التماثيل كقوله لا باس بالصلوة اذا غيرت رؤسها كما في بعضها او كسرت كما في اخر او قطعت كما في الثالث عليه فان التعبير المذكور
مناسب للمجسمية قال في الجواهر لكن قد يقال ان في بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الصلوة من انه لا باس اذا غيرت رؤسها وفي اخر قطعت
وفي ثالث كسرت نوع اشعار بالتجسيم انتهى ومثله قال الشيخ الكبير في شرح القواعد **فمن الاول** ما روي عن ابي جعفر عليه السلم قال لا باس ان تكون
التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة منه وايضا عنه مثله **ومن الثاني** ما روي عن موسى بن جعفر عليهما السلم في السؤال عن رجل كان في بيته تماثيل
او في ستر ولم يعلم بها وهو يصلي في ذلك البيت ثم علم ما عليه فيما لا يعلم شيء فاذا علم فلينزع الستر ولتكسر رؤس التماثيل وفا عن
موسى بن جعفر ايضا قال سالته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلي فيه فقال تكسر رؤس التماثيل وتلطخ رؤس التصاوير ويصلي فيه **ومن**
الثالث ما روي عن موسى بن جعفر عليهما السلم في السؤال عن البيت فيه صورة طير او سمكة او شبهه يلعب به اهل البيت هل تصلح الصلوة فيه قال لا حتى
يقطع راسه او يفسد وعنه عليه السلم ايضا عن الدار والحجرة فيها التماثيل ايصلي فيها قال لا تصلي فيها وشيء منها مستقبلك الا ان لا تجد بدا
فتقطع رؤسها **خامسها** ما يستفاد من الاخبار الواردة في باب الصلوة من جواز ابقاء الصور التي على الوسائد ونحوها وعدم وجوب
اعدامها ولو كانت محرمة وجب اعدامها وهي كثيرة منها ما عن ابي جعفر عليه السلم قال لا باس ان تصلي على كل التماثيل اذا جعلتها تحتك ومنها
ما سئل عن ابي عبد الله عليه السلم انا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفرشها فقال لا باس بما يبسط منها ويفرش ويوطأ انما
يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير **وفي** جميع ما ذكروه من الادلة نظر بل منع **اما** في الاول فلوجوه **الاول** ان النفخ وان اعتبر
ان يكون في الجسم لان النفخ لا بد له من محل ولا يمكن بدونه الا ان الجسم موجود فيما نحن فيه باعتبار محله واعتبار الصبغ لان الصبغ عبارة
عن اجزاء لطيفة باقية من الجسم في المحل واما اعتبار ان يكون له جسمية ثخينة فلا مع ان المعتبر للجسمية الثخينة يلزمه ان لا يقول بالحرمة في ذي
الظل اذا كان من جسم رقيق كالقرطاس الرقيق اذا صور بالمقراض صورة انسان لانه ليس مما له جسمية ثخينة وان لم يعتبر ذلك فيلزم القول
بالحرمة بجسمية اللون والمحل **الثاني** ان اعتبار المحل غير لازم بل يمكن بدون المحل كما في امر الامام عليه السلم الاسد المنقوش على البساط
باخذ الساحر في مجلس الخليفة **الثالث** ان التكليف المذكور انما هو للتعجيز فلا يلزم ان يكون ممكنا فلا يتفاوت بين المجسمة وغيرها
بل التعجيز في الثاني اظهر **واما** في الثاني وهو ان الصورة لا تصدق الا على ذي الروح لظهورها فيه فلوجوه **احدها** ما ذكره في المجمع
وغيره من معنى عام شامل لهما لغة قال الصورة عامة تشمل كل ما يتصور مشبها بخلق الله فجعل المناط التشبيه وهو حاصل فيهما ومن اين
الظهور في ذي الظل **وثانيها** اطلاقها في الاخبار الكثيرة على غير صورة المجسم منها ما عن علي عليه السلم في حديث الاربعمائة قال لا يسجد الرجل
على صورة ولا على بساط فيه صورة ويجوز ان تكون الصورة تحت قدميه الى ان قال ولا يعقد الرجل الدراهم التي فيها صورة **ومنها** ما عن ابي جعفر

قال لا باس ان تكون التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة ونحوها من الاخبار **وثالثها** ان من اطلاق بعض اللغويين يفهم ان الصورة المجسمة
اعم من صورة ذي الظل وغيره ومن ذي الروح وغيره كالشجر فكيف يدعى الاختصاص بذي الروح اذا كان ذا ظل وقد صرح بعض بان لفظ المجسمة
يفهم منه اعتبار ان يكون لها جسم يحصل منه الظل ولا يفهم ذلك من نفس الصورة لعدم الظهور وقال في جامع المقاصد بعد قول العلامة من الصور
المجسمة ما يكون لها جسم انتهى وقال في مجمع الفائدة ظاهر تحريمه بتقييد المجسمة اي ذي الظل مطلقا ذي الروح وغيره انتهى فظهر مما ذكرنا
عموم المعنى اللغوي والاستعمالات بل يطلق على غير ذي الظل اذ يقال صورة القبالة والمصالحة والبيت والبستان ونحوها فدعوى
الظهور في ذي الظل فاسدة **واما** في الثالث فوجوه **احدها** ان خبر النقش خبر آخر عن النبي والامام نقله بعبارته صلى الله
عليه وآله فلا مقابلة للصورة مع النقش **وثانيها** على فرض كون الخبر خبرا واحدا فلا يدل على ان الصورة غير ما وقع على الخاتم حتى يقال
يكون الاول من ذي الظل والآخر مجرد الصورة لانه نقش في المادة وهذا هو من دأب الفصحاء الكاملين **وثالثها** ان الصورة لما
كان معناها العام الاعم من ذي الظل وغير ذي الظل وعراه ببيان النهي عنها فيما ذكره في الخبر ونقله الامام عليه السلم لما ذكره في الخبر الثاني
خصص نقش الخاتم وهو من غير ذي الظل ذكر لفظا يدل على غير ذي الظل بخصوصه وهو النقش فمعنى الصورة اعم والنقش اخص قال في القاموس
النقش تلوين الشيء بلونين او الوان وما يخرج به منقاش وقال في المجمع النقش كفلس هو تلوين الشيء بلونين او زائد الشيء منقوش يقال
نقشت الشيء نقشا من باب قتل لونته بالوان والنقش النتف بالمنقاش ومنه نقش الخاتم انتهى وقال في الصحاح النقش ايضا النتف بالمنقاش
انتهى فالنقش مجرد عمل في الشيء مثل الحجر والقرطاس والخاتم **ورابعها** ان المراد بالنقش في الخاتم ليس التصوير حتى يقال بان المقابلة
شاهد على ان الصورة لذي الظل بل المراد النتف وهو النزع ويقال بالفارسي كندن ويظهر هذا من عبارة المجمع وغيره **واما** في الرابع
وهو كون التعبير بالكسر والقطع او تغير الصورة في الاخبار شاهدا على كونها من ذي الظل ففيه مما ذكرنا من ان الاخبار الدالة على تغير الصورة
في مواردها ليست شاهدة على ان المراد بالصورة مطلقا هو ذو الظل ولو في غير هذه الموارد بل دالة على كون هذه الموارد من ذي الظل
كما ذكرنا في اخبار التغيير مع انه ليس الا في الثوب وكذا ما في خبر الاربعمائة قال لا يسجد الرجل على صورة ولا بساط فيه الصورة ويجوز ان تكون
الصورة تحت قدميه او يطرح عليها ما يواريها ومعلوم انه غير ذي الظل فيشهد على عمومه من ذي الظل وغيره **واما** في الخامس فان الابقاء
غير ملازم للحرمة كما سنذكره ولذا اختلف العلماء في وجوب الكسر وعدمه وهذا تكليف آخر غير نقش الصورة قال في مفتاح الكرامة ثم انه لا
ملازمة بين حصة الجلوس وجواز العمل فلا يتم الاستدلال بالصحيح الناطق بانه لا باس ان تكون التماثيل في البيت اذا غيرت رؤسها
في ترك ما سوى ذلك انتهى ومع ما ذكرنا من عدم الشاهد على ما ذكروه من الاختصاص ندعي وجود الشواهد على ما ذكرنا من عموم الصورة من
ذي الظل وغيره وهي كثيرة **منها** ما عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا باس ما لم يكن
شيئا من الحيوان فان ذكر الشمس والقمر شاهد على ان المراد بالحيوان النقش بدون الظل لعدم تعارف عمل صورة مجسمة لهما الا نادرا لخصوص
في النقش **ومنها** النهي عن تزويق البيوت المفسر بالتصاوير والتماثيل فان تزويقها انما يكون بنقش جدرانها **ومنها** قوله عليه السلم من جدد قبرا
او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام فان المثال والتصوير مترادفان قال في الصحاح ومثل ومثلت له كذا تمثيلا اذا صورت له مثاله بالكتابة
وغيرها انتهى ولا اشكال في ان الشايع من التصوير في القبور هي الصورة المنقوشة على اشكال الرجال والنساء دون الاجسام المصورة
ويظهر ان الصور اعم من ذي الظل وغيره لقوله بالكتابة وغيرها **ومنها** ان الحكمة في النهي ليس الا التشبه بالخالق في ابداع الصورة
من الحيوان والانسان على الاشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها ومن المعلوم ان المادة لا دخل لها في هذه الاختراعات وما قيل من
ان هذه الاخبار ضعيفة لا يمكن الركون اليها في غير الاول لانه المجمع عليه ففيه مع ان كثيرا منها صحاح مثل ما روي في ثواب الاعمال صحيحا عن
عبد الله بن سنان المجمع على تصحيح ما يصح عنه باسناده عن الصادق عليه السلم قال ثلثة يعذبون يوم القيمة من صور صورة الخ والصحيح المروي في المحاسن
قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن تماثيل الشجر والشمس الى اخر ما ذكرنا وحسنة حسين بن المنذر ثلثة معذبون يوم القيمة وعد منهم المصور
ان ضعف الضعيف بالعمل منجبر لان القائل باختصاصها بذي الظل ايضا عامل بهذه الاخبار وموجبها للايجاب وانما خصوه بذي
الظل بسبب ما ذكرنا من الامور الراجعة الى غير السند فليست الروايات شاملة لحكم ذي الظل ولحكم غير ذي الظل المطلق حتى يقال بان

العمل بعض الروايات بسبب لا يجبر ضعفها الا جميع الروايات لان فى الروايات لفظ الصورة وهذه الاختلاف بسبب امور اخر خارجة
الى الدلالة لا الى السند مع ان ما ذكرنا من العامل كاف لنا فظهر من جميع ما ذكرنا حرمة التصوير مطلقا مجسمة او غير مجسمة ثم انه لو اشترك
الصورة بين الحيوان وغيره انيط بالقصد ان لم يكن لاحدهما ظهور لوضوح ان العمل اذا كان مشتركا بين الحرام والحلال فتميزه لا محالة يكون
بالقصد لفقدان مميز غيره وامتناع تحقق الكلى الا بالمميز ولو خصصنا الحرمة بذى الروح فيشمل صورة الانسان والحيوان والملك
والجن لشمول الاخبار لهم ولما ذكرنا من الادلة الاعتبارية كما لا فرق بين الصورة الموجودة فى الخارج والصورة الخيالية الغير الموجودة
فى الخارج لصدق كونها صورة ذى الروح اذا وجدت فى الخارج ولا باس بتصوير ما كان منشأ نشو الحيوان مثل البيضة والعلقة والمضغة
وبهذا الفرق للاصل وعدم صدق الحيوان والانسان عليها حتى تشمله الادلة ولا يجب منع الصبيان ونحوهم ممن لا تكليف له عن عمل التصوير
ايضا وعدم شمول دليل الحرمة لهم لاختصاص الاحكام بالمكلفين ولم يظهر انه مما لم يرد الشارع وجوده فى الخارج حتى يجب على المكلفين ردعهم
واما الكلام فى المقام الثالث والرابع هو حرمة غير ذى الروح مجسمة او غير مجسمة وعدمها فالحق الجواز مطلقا ولم ار مصرحا
بالحرمة الا المحكى عن القاضى والتقى سواء كانت مجسمة او غير مجسمة لكن ظاهر كل من قال بان الصورة المجسمة تشمل المجسمة من غير ذى الروح
كما فى الشرايع والنافع والتذكرة والقواعد والارشاد والدروس واللمعة ولذا قال فى شرح الارشاد بعد قول العلامة وكذا المجسمة
كانه احترز بها عن النقوش والتصاوير على البساط والورق والحيطان مطلقا لان الظاهر انه يريد به تصوير الجسم بحيث يكون له ظل فيجوز عنده
غير ذلك فظاهره تحريم تصوير المجسمة اى ذى الظل انتهى واما قلنا من ذلك بالجواز للاصل واطلاق الآيات والاخبار والاكتساب
الوارد باى نحو كان وعدم المانع سوى ما يتوهم من اطلاق اخبار النهى عن الصورة مطلقا مثل ما فى خبر المناهى فى وجوه الاخبار المحرمة من قوله عليه السلام
وقتل النفس بغير حق او عمل التصاوير والاصنام ورواية السكونى قال قال امير المؤمنين عليه السلام بعثنى رسول الله صلى الله عليه وآله
الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته وما ورد من النهى عن تزويق البيوت الذى فسره عليه السلام بالتصاوير وما
ورد من عدم نزول الملائكة فى بيت فيه صورة وفيه ان هذه الاطلاقات مقيدة بما يدل على الجواز مثل قوله عليه السلام فى خبر تحف العقول عند تفسير
الصناعات المحللة والمحرمة وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحانى وما عن ابى العباس عن ابى عبد الله عليه السلام فى قول الله
عز وجل يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل فقال والله ما هى تماثيل الرجال والنساء ولكنها تماثيل الشجر وشبهه وما عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام
قال لا باس بتماثيل الشجر وما عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان
هذا مع ان المراد بقوله او عمل التصاوير فى خبر تحف العقول هو التصاوير من ذى الروح بقرينة ما ذكرناه واما رواية السكونى وما ورد
من النهى عن تزويق البيوت فهما غير صالحين للاستدلال لضعفهما سندا ولا جابر لهما من العمل لما ذكرنا من مخالفة المشهور فلا يجوز الركون اليهما
واما اخبار عدم نزول الملائكة فمحمولة على الكراهة مع ان ما ذكرنا من الدليل الاعتبارى غير جار هنا وهو التشبه بالخالق لان صور غير ذى
الروح كثيرا اما يحصل بفعل الانسان للدواعى الاخر وبما ذكرنا ظهر بطلان ما ذكره فى كاشف اللثام من انه او عممت الكراهة لتماثيل ذى
الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاخشاب والقصبات ونحوها والثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها بل
الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالاخشاب ونحوها انتهى لوضوح ان الفعل المشترك بين الحرام والحلال لا يتعين الا بالقصد فلا يصح الحكم بالحرمة
او الكراهة فى ثياب ذوات الاعلام بل مع قصد التشبيه بالاخشاب والقصبات ايضا لعدم قابليتها للحشر حتى يؤمر بالنفخ فيها عند الحشر فالمحرم
ما يصح ان يؤمر بالنفخ فيه عند حشره كما لا يخفى ومما ذكرنا من الاخبار الخاصة تقييد بعض ما ذكرنا من الاطلاقات قوله وبين من عبر بالتماثيل
المجسمة بناء على شمول التمثال لغير الحيوان كما هو كذلك فخص الحكم بالمجسم الخ يعنى خص الحكم بالحرمة فى غير ذى الروح مثل الشجر بالمجسم لان
المتيقن والظاهر من الاخبار جواز تمثال الشجر المنقوش دون المجسم نظرا الى ان غلبة الاستعمال والوجود سبب لهذا الاختصاص وفيه منع لغلبتها
ذكر لان الغلبة فى الوجود والاستعمال موجودة فى المجسم ايضا وبعبارة اخرى التمثال والصورة فى الاطلاقات المانعة من التصوير ان كان ظاهرا
فى شمول الحكم للمجسم كان كذلك فى الادلة الخاصة المرخصة لما عدا الحيوان مطلقا فدعوى ظهور الاطلاقات المانعة فى المجسمة وغيرها واختصاص
المقيدات المجوزة بالنقوش تحكم ثم انه لو قلنا بالحرمة فى الاشجار وغير ذى الروح نقول انه فى مخلوق الله تعالى فقط مثل الشجر والشمس والقمر

ونحوها واما غيرها مما هو فعل المكلف مثل تمثال السيف والقوس والابريق والسقف فلا اشكال فى الجواز بل لا قائل بالحرمة اذا وجد فى الخارج
من غير تصوير صورة مع انه ليس تشبها بالخالق لانها ليست من مخلوقاته تعالى بل هو من مصنوعات العباد **واما الخامس** وهو النقش المطلق
من غير صورة شىء فلا اشكال فى عدم حرمته ولا يدل عليه شىء من الادلة النقلية والاعتبارية ولم ار من قال بالحرمة بل ادعى الاجماع عليه جماعة منهم
الاردبيلى فى شرح الارشاد قال واما الظاهرات من النقش فيحتمل انه ليس من النقش المطلوب من غير تصوير صورة شىء وهذا جائز اجماعا انتهى
واما الكلام فى اشتراط كون الصورة تامة فى الحرمة اذا كانت ناقصة وبعبارة اخرى فى حرمة الاشتغال او الاتمام فالظاهر
ان كل ما يصدق عليه انه صورة فهو حرام لان الحكم مترتب على الموضوع العرفى فما لم يصدق عليه الصورة لم يكن حراما سواء كان تاما
او ناقصا فلو عمد الى تصوير انسان فبدا له اتمام فصور بعضا لا يصدق انه صورة انسان لم يفعل حراما ولو عمل تصوير انسان
ثم بدا له اتمامه فقد فعل حراما نعم من عمد الى تصوير صورة فبدا له الاتمام كان متجريا فعل محرما لو قلنا بحرمة التجرى والا فلا لان
المحرم نفس التصوير لا الاشتغال ببعض مقدماته مع عدم ايجاده بحيث يصدق عليه التصوير لم يفعل الحرام وليس فيما ورد من تغيير
الصورة بقلع عينها وكسر راسها او قطع راسها دلالة على جواز التصوير لان هذه الاخبار واردة فى الصلوة ولا تدل على جواز
الصورة ويحتمل ان يكون الحكم فى التغيير انه لا يصير مثل المشركين فى تقديم الصورة فى مقام الصلوة ولذا ورد على جواز وضع الصورة
فى اليمين والشمال دون القدام وكذا على جواز وضع شىء عليه حتى يحجب بينه وبين المصلى اخبار كثيرة يمكن الاستيناس بها على اختصاص
هذه الاحكام بالصلوة مثل قوله عليه السلام لا باس بان تصلى والتصاوير تنظر اليه اذا كانت بعين واحدة وما عن ابى عبد الله عليه السلام قال
سالته عن التماثيل تكون فى البساط لها عينان وانت تصلى فقال ان كان لها عين واحدة فلا باس وان كان لها عينان فلا وقد ذكرنا ما دل
على كسر الراس وقطعه فى خبر على عليه السلام فى حديث الاربعمائة قال لا يسجد الرجل على صورة ولا على بساط فيه صورة ويجوز ان تكون الصورة
تحت قدميه او يطرح عليها ما يواريها وما عن محمد بن مسلم قال قلت لابى جعفر عليه السلام اصلى والتماثيل قدامى وانا انظر اليها قال لا اطرح
عليها ثوبا ولا باس بها اذا كانت عن يمينك وشمالك او خلفك او تحت رجلك او فوق راسك وان كانت فى القبلة فالق عليها ثوبا
وصل **قوله** ره والفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على اتمامه وبين الحرام هو قضاء العرف الخ **وفيه** انه لا فرق
بين المحرمات والعبادات لان الاوامر والنواهى واردان على الموضوع وهو اما شرعى واما عرفى ولا يصدق الموضوع الا بعد اتمامه
فاذا اشتغل المكلف بفعلها يصدق عرفا انه مشتغل بفعله فاذا لم يتم الفعل وبدا له فى الاثناء يكشف عن فساد الاصل نعم ان كان
الموضوع عرفيا يقع التسامح فيه بخلاف الشرعى ولا يصدق التصوير والتمثيل بمثل ما لو لبس الانسان لباس انسان اخر بقصد التشبه
مثل ما يلبسون فى تعزية سيد الشهداء او قال فى المنية ولبس التماثيل ما يصنع فى تعزية سيد الشهداء من التشبه لا وضع لها
والمراة انتهى **واما** جواز الاقتناء وعدمه فيما كان تصويره حراما **فالقول** المشهور عند العلماء عدم الحرمة قال فى المنية
بعد نقل ما يدل على الحرمة لكن الاشهر بين المتاخرين جواز اقتنائها للاصل وصرف الاوامر المذكورة الى الاستحباب انتهى وقال
الشيخ الكبير فى شرح القواعد فى جواز بيع الصورة واقتنائها واستعمالها والانتفاع بها والنظر اليها مع بقائها على حالها وجهان
اقواهما ذلك وهو ظاهر الاكثر وفى الاخبار ما يدل على منعه وحمله على الكراهة لانه خلاف الاصل وظاهر الاكثر اقوى ولانه صنع
الحرام حتى يلزم اتلافه بل هو صنع الحرام انتهى بل ظاهر البعض الاجماع على عدم الحرمة قال فى الجواهر واما بيعها واقتناؤها واستعمالها
والانتفاع بها والنظر اليها ونحو ذلك فالاصل والعمومات والاطلاقات يقتضى جوازه وما يشعر به بعض النصوص من حرمة الابقاء
كاخبار عدم نزول الملائكة ونحوها محمول على الكراهة وغير ذلك خصوصا مع انا لم نجد موافقا بذلك عدا ما يحكى عن الاردبيلى من حرمة
الابقاء ويمكن دعوى الاجماع على خلافه ومن ذلك يظهر لك جواز النظر الى الصورة فى المرآة انتهى وقال المحقق فى جامع المقاصد
بعد القول بتحريم كثير مما كان التصوير منه حراما مثل الآلات اللهوية واوانى النقدين وهل الصور المعمولة من هذا القبيل الحقها به بعض الفقهاء
ولم اجد له شاهدا فى كلام اصحابنا ويمكن تنزيله على ان التصوير اذا حرم عملها فلا دليل يدل على تحريم اقتنائها اذ ليس المقصود
منها محض الحرمة ولو حرم الاقتناء لحرم حفظها عن ورقة وتلفها ولم يخبر به انتهى وقد يقال انه مع تسامح الكراهة فى كراهة فى تحصيل

فى حكم اقتناء الصور وبيعها

انه يجوز اقتناء ذي الصورة وبيعه والانتفاع به على كراهة اذ ليس هو مما صنع للحرام حتى يلزم اتلافه بل هو من الصنع الحرام انتهى وقال صاحب المستند فيه وهل يحرم ابقاء ما يحرم عمله فيجب ازالته ام لا الظاهر هو الثاني سيما فيما يوجب ازالته الضرر للاصل وعدم استلزام حرمة العمل حرمة الابقاء انتهى فقد تبين بذلك كله ان الحق في المسئلة جواز الاقتناء للاصل وعدم استلزام حرمة العمل حرمة الاقتناء امر واضح والاخبار الكثيرة الدالة على حرمة ابقائها في البيت الذي يصلى فيه والدالة على استحباب تغطيتها بستر اذا اراد المكلف ان يصلي والدالة على عدم البأس اذا كان التماثيل في اليمين والشمال والخلف والدالة على عدم البأس اذا كانت التماثيل تحتك والدالة على عدم البأس اذا كان في البيت تماثيل وكان الحائل بين المصلي والتماثيل وغيرها من الاخبار الدالة على عدم وجوب الكسر وقطعها دالة على جواز الابقاء والاقتناء ونحن وان اشرنا الى بعض هذه الاخبار سابقا لكن نذكر بعضا منها ثانيا تبركا وتذكارا فمنها ما عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفترشها فقال لا بأس بما يبسط منها ويفترش ويوطأ انما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير ومنها ما عن محمد بن مسلم قال سألت احدهما عليهما السلام عن التماثيل في البيت فقال لا بأس اذا كانت عن يمينك وعن شمالك ومن خلفك وتحت رجليك وان كانت في القبلة فالق عليها ثوبا ومنها ما عن محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلي والتماثيل قدامي وانا انظر اليها قال لا اطرح عليها ثوبا ولا بأس بها اذا كانت عن يمينك وشمالك وخلفك وتحت رجلك وفوق رأسك وان كانت في القبلة فالق عليها ثوبا وصل ومنها ما عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لا بأس ان تصلي على كل التماثيل اذا جعلتها تحتك ومنها ما عن ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الوسائد تكون في البيت فيها التماثيل عن يمين وشمال فقال لا بأس ما لم تكن تجاه القبلة فان كان شيء منها بين يديك مما يلي القبلة فغطه وصل ومنها ما عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال سألته عن الرجل هل يصلح ان يصلي في بيت على بابه ستر خارج فيه تماثيل ودونه مما يلي البيت فيه تماثيل هل يصلح ان يرخي الستر الذي فيه تماثيل حتى يحول بينه وبين الستر الذي فيه التماثيل او يجيف الباب دونه ويصلي فيه قال نعم لا بأس ومنها ما عن موسى بن جعفر عليهما السلام انه سأله عن الدراهم السود فيها تماثيل او كيس او تحت فراش او موضوع في جانب البيت فيه التماثيل هل تصلح الصلوة فيه قال لا بأس وغيرها من الاخبار الكثيرة المذكورة في كتب الاخبار في باب الصلوة والتجارة وفيما ذكرنا كفاية للقول بالجواز خصوصا مع اعتضادها بالشهرة المحققة والاجماع المنقول واستدل على عدم الجواز بوجوه الاول ما ذكره في المستند من ان الظاهر ارادة الشارع حسم مادة التصاوير والشبيهة باصنام العبادة على نحو الاصنام انتهى الثاني ما ذكره الاردبيلي في شرح الارشاد ويشكل جواز الابقاء لان الظاهر ان الغرض من التحريم عدم خلق شيء يشبه بخلق الله وبقائه لا مجرد التصوير انتهى الثالث الاخبار الآمرة بكسر الرؤس او قطعها كما ذكرنا الرابع رواية السكوني قال امير المؤمنين عليه السلام بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته الخامس ما دل على عدم نزول الملائكة السادس ما عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والقمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان بناء على ان الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف العام البلوى وهو الاقتناء واما نفس الايجاد فهو عمل مختص بالنقاش الا ترى انه لو سئل عن الخمر فاجاب بالحرمة او عن العصير فاجاب بالاباحة انصرف الذهن الى شربهما دون صنعتهما بل فيما نحن فيه اولى بالانصراف لان العصير والخمر يقع من كل احد بخلاف صنعة التماثيل السابع الحصر في رواية تحف العقول انما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضا ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح الى قوله يحرم جميع التقلب فيه فان ظاهره ان كل ما يحرم صنعه ومنها التصاوير يجيء منها الفساد محضا فيحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة الثامن ما عن قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها قال لا التاسع ما ورد في انكار ان المعمول لسليمان على نبينا وآله وعليه السلام هي تماثيل الرجال والنساء وهو ما في خبر ابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل فقال والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه فان الانكار انما يرجع الى مشيئة سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآية دون اصل العمل فدل على كون مشية وجود التمثال من المنكرات التي لا يليق بمنصب النبوة العاشر مفهوم رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام لا بأس بان يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤسها

في أدلة حرمة اقتناء

وترك ما سوى ذلك الحادي عشر عن ابي عبد الله ان عليا عليه السلام كره الصور في البيوت بضميمة ما ورد في رواية اخرى مروية في باب الربا ان عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال الثاني عشر رواية الحلبي المحكية عن المكارم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اهديت الي طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فامرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر هذا غاية ما يمكن ان يقال وجها للقول بحرمة الاقتناء وافتى جماعة بالحرمة لاجلها منهم ابن البراج حيث عد فيما يحرم الاكتساب به وصنعها التماثيل والصور ذوات الارواح مجسمة كانت او غير مجسمة والشطرنج والنرد انتهى ومنهم المفيد في المقنعة لعله حيث ذكر فيما يحرم الاكتساب به الخمر وصناعتها وبيعها الى ان قال وعمل الاصنام والتماثيل المجسمة والشطرنج والنرد وما اشبه ذلك حرام وبيعه وابتياعه حرام انتهى ومنهم العلامة في النهاية حيث قال وعمل الاصنام والصلبان والتماثيل المجسمة والصور والشطرنج وسائر انواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز والتجارة فيها والتصرف فيها والتكسب بها محظور انتهى ومنهم الاردبيلي بعد قوله ثم انه تدل روايات كثيرة على جواز ابقاء الصورة مطلقا وهو يشعر بجوازه وقد تقدم نقلنا من قبل روايات صحيحة دالة عليه ويشكل جواز الابقاء لان الظاهر ان الغرض من التحريم عدم خلق شيء يشبه بخلق الله وبقائه لا مجرد التصوير فيحمل ما يدل على جواز الابقاء من الروايات الكثيرة الصحيحة وغيرها على ما يجوز منها من ادلة جواز التصوير في الجملة على البسط والستر والحيطان والثياب وهي محرمة بالاجماع والاجتناب مطلقا من الاحداث والابقاء من جميع انواعها احوط انتهى واما ما نقله المصنف رحمه الله منه فلم ار في كتابه وعلى كل حال ففي جميع ما ذكر من الادلة على الحرمة نظر بل منع اما الاول والثاني فلان الممنوع هو ايجاد الصورة بسبب ما ذكرنا من الادلة ولا دليل على مبغوضية وجودها حتى يجب رفعه وما ذكره من ان المراد بالنهي ليس الا حسم مادة الفساد او عدم خلق شيء يشبه بخلق الله تعالى على التسليم فغايته انه حكمة للحكم وليس علة تعلقه حتى يدور الحكم مداره ولو فرض كون علة النهي التشبه بالخالق فهو علة في الاحداث لا الابقاء ولو سلمنا كونه علة للحرمة في الابقاء فالنهي عن الابقاء متوجه بفاعل الاحداث والمطلوب اعم من ذلك فان قلت ان نهي الشارع عن الايجاد كاشف عن ان المبغوض هو ذات الوجود ايضا فيجب دفعه كما في النهي عن بيع المصحف والعبد المؤمن من الكافر ولذا يجب رفع سلطنتهم لكل احد قلت ان هذا غير مسلم فيما نحن فيه والمسلم من ذلك ما اذا ثبت من الدليل والاجماع ان الشارع يريد حسم المادة فلا بد من رفعه واما ثبوته في كل ما لم يرد الشارع فعله فلا الا ترى ان العين المنذورة منهي عنه ومع ذلك يحصل الملكية للمشتري اذا باعها الناذر فتأمل وبالجملة لا تلازم بين حرمة الفعل وحرمة ابقاء اثره نعم قد يفهم التلازم من سياق الدليل ومن الخارج كما في حرمة ايجاد النجاسة في المسجد واما في الثالث فهو اخبار كسر الرؤس فيما فيه الاخبار واردة في الصلوة وقد ذكرنا حملها على الكراهة كما افتى بها جمع واما الرابع وهو امر النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام بمحو الصور ففيه انه محمول على الاستحباب لوضوح عدم وجوب قتل الكلب لو كان غير معلم بل لا يحرم اقتناؤه وليشهد على كونه محمولا على الاستحباب ان المذكور في بعض الروايات ولا قبرا الا سويته ولا اشكال في انها مستحبة واما الخامس وهو عدم نزول الملائكة فمحمول على الكراهة واما السادس ففيه ان الرواية غير ظاهرة في الاقتناء بل ظاهرة في العمل لان عمل الصور مما هو مركوز في الاذهان مع ان مرتبة الاقتناء بعد العمل بل كل مورد يسئل السائل فسؤاله عن العمل اذ لا يحتمل حرمة الاقتناء فيما لا يحرم عمله واما السابع وهو الحصر في رواية تحف العقول ففيه ان الحصر اضافي بالنسبة الى ما ذكره من القسمين وهو ما لا يترتب عليه الا الحلال وما يترتب عليه الحلال والحرام فيكون المعنى لم يحرم الا ما ينحصر فائدته في الحرام ولا يترتب عليه الا الفساد واما اثبات ان الصورة مما لا يترتب عليها الا الفساد فهو اول الدعوى لان جعلها زينة للبيت ونحوه ليس فسادا بخلاف ما ذكره من الامثلة مثل البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به ونحوها لعدم تصور فائدة عقلائية لها الا الحرام وهو الاشتغال بها فانه يفهم من هذه الرواية قاعدة وضابطة في الصنايع وهو ان كل ما لا يترتب عليه الا الفساد يكون حراما وما يترتب عليه الصلاح والفساد او الصلاح فقط يكون جائزا وما نحن فيه ليس مما يترتب عليه الفساد محضا لان جعلها للزينة هو عمدة منافعها وليس بحرام واثبات الحرمة من هذه الرواية غير صحيح لانها لا تثبت الموضوع فلا بد ان يكون الموضوع ثابتا قبله فلا يتم استدلال المصنف بقوله ثم يمكن ان يقال ان الحصر وارد في مساق التعليل واعطاء الضابطة للفرق بين الصنايع لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور انتهى لان مفاده ان الحصر حقيقي بملاحظة كونه في مساق التعليل واعطاء الضابطة فيستلزم حرمة الاقتناء لكنك قد عرفت انها لا تدل على حرمة الاقتناء ولو قلنا بان الحصر حقيقي لعدم كونه فسادا محضا فهي مع ذلك انها تدل على الكراهة مطلقا او اذا اراد ان يصلي الرجل في هذا البيت كما في رواية قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر واما الثامن

عن البيت فيه طير او سمكة او شبهه يلعب به اهل البيت هل تصلح الصلاة فيه قال لا حتى يقطع رأسه او يفسد وان كان قد صلى فليس عليه اعادة فما ذكرنا من الروايات تبعا للمصنف لم ارها في كتب الاستدلال في غيره ولم يذكره كذلك من التقطيع المعمول عندهم كما لا يخفى **واما** التاسع وهو تفسير الآية فظاهره رجوع الانكار الى مشيئة سليمان ع لعملهم دون معمولهم بمعنى ان الانكار متوجه اليهم من جهة اذنه لهم في العمل دون تقريره اياهم **واما** العاشر فبان البأس محمول على الكراهة لاجل الصلاة او مطلقا ويشهد على ذلك ما دل من الاخبار على جواز الاقتناء ومثل ما عن محمد بن مسلم قال سألت احدهما ع عن التماثيل في البيت فقال لا بأس اذا كانت عن يمينك وعن شمالك ومن خلفك او تحت رجليك وقد ذكرنا بعضها سابقا **واما** الحادي عشر فبان المراد ان عليا عليه السلام لم يكن يكره المباح المتساوي طرفاه لانه كان يكره المكروه وهو حلال بالمعنى الاعم ودعوى انه لا يكره الا الحرام غير صحيح للقطع بانه ع كان يكره المكروه ايضا **واما** الثاني عشر وهو صحيحة الحلبي في الطنفسة فبانها لا تدل على الوجوب بل اعم من الحرمة والكراهة ولو سلم الظهور في الحرمة فجميعها فهي معارضة بما هو اظهر واكثر مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ربما قمت اصلي وبين يدي الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا ورواية علي بن جعفر عن اخيه ع عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير او سبع ايصلي فيه قال لا بأس وعنه عن اخيه ع عن البيت فيه صورة سمكة او طير يلعب به اهل البيت هل يصلى فيه قال لا حتى يقطع رأسه وغيرها مما يدل على جواز الاقتناء ولو فرضنا عدم الاظهرية فيتعارضان فلا بد من الجمع بينهما ما امكن ولازمه حمل النواهي على الكراهة ولو تساقطا يرجع الى الاصل وهو الجواز وكيف كان فالمستفاد من جميع ما ورد من الاخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل الا اذا غيرت او كانت بعين واحدة او القي عليها ثوب جواز اتخاذها وعمومها يشمل المجسمة ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل والكلب والاناء المجتمع فيه البول في البيت في الاخبار الكثيرة وفي بعض الاخبار اضافة الجنب اليها مثل ما روي عنهم ع عن جبرئيل انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان ولا بيتا يبال فيه ولا بيتا فيه كلب **قوله ره** الخامسة التطفيف حرام الخ قال في القاموس التطفيف التقليل والغير التام وقال طفف نقص المكيال انتهى وقال في الصحاح التطفيف نقص المكيال انتهى وقال في المجمع طفف قوله تعالى ويل للمطففين هم الذين لا يوفون الكيل والوزن قيل لهم ذلك لانهم لا يسرقون الا الشيء الطفيف القليل والتطفيف هو نقصان المكيال وهو ان لا يملأه انتهى وانما يعد من المكاسب المحرمة اذا جعل هذا كسبا له ولا اشكال في حرمته ويدل عليه الادلة الاربعة **اما الكتاب** فقوله تعالى ويل للمطففين **واما العقل** فلانه داخل في الظلم المحرم عقلا **واما الاخبار فمنها** ما عن ابي الحسن عليه السلام قال لما لعن قوما يصغرون القفزان يبيعون بها قال اولئك الذين يبخسون الناس اشياءهم **ومنها** ما دل على النهي عن التعرض للكيل اذا لم يحسن مثل ما عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل من فلان لا يحسن ان يكيل قال فما يقول الذين حوله قلت يقولون لا يوفي قال هو ممن لا ينبغي له ان يكيل وقال الاردبيلي في آيات الاحكام لا يحتاج الى دليل ولذا قل من ذكر ما يدل بالخصوص على حرمة التطفيف من الاخبار مع ان فيه اخبارا خاصة كما نقلنا بعض منها وهذا المقدار كاف **واما** الاجماع فالمنقول منه مستفيض بل يمكن ان يكون محصلا وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد هو حرام عقلا ونقلا وكتابا وسنة واجماعا ولدخوله تحت الظلم والعدوان والخيانة واكل اموال الناس بالباطل انتهى وهل يلحق به العد والذراع موضوعا وحكما ام لا وجهان مبنيان على ان يكون معنى التطفيف مطلق النقص او النقص في خصوص الكيل او الوزن فعلى الاول كما هو قول صاحب القاموس والمصباح حيث قال التطفيف مثل التقليل وزنا ومعنى ومنه قيل التطفيف في المكيال والميزان وقد طففه فهو مطفف اذا كال او وزن ولم يوف انتهى وقال في الصحاح في اول كلامه التطفيف التقليل انتهى ويكون النقص في العد والذراع داخلا في التطفيف موضوعا فيكون داخلا فيه حكما وعلى الثاني كما هو قول صاحب المجمع فالنقص فيهما غير داخل في التطفيف موضوعا وان كان داخلا فيه حكما لدخولهما في الظلم والعدوان واكل المال بالباطل والمعنى الاول اظهر لظهور ان مرادهم من التقييد بالكيل والوزن التمثيل بالشايع لا الانحصار مع ان قول الصحاح والقاموس مقدم على قول صاحب المجمع عند التعارض ثم هنا شيء وهو ان حرمة التطفيف هل هي من حيث انه عنوان مستقل من العناوين المحرمة او من حيث انه من افراد اكل المال بالباطل والعدوان والظلم ونحوها من العناوين ويظهر الثمرة فيما لو طففه ثم لم يتصرف في العوض فعلى الاول يكون مرتكبا للحرام بمجرد التطفيف كما انه كذلك لو

جعلناه محرما من كونه خيانة وغشا للمسلم وعلى الثاني يتوقف الحرمة على التصرف والاخذ نعم يكون حراما من باب انه مقدمة للحرام ان قلنا بان مقدمة الحرام حرام الا ان الظاهر من مراجعة كلمات العلماء والاخبار ان الحرمة تكون بسبب التصرف في الاخذ مال الغير بغير حق لا ان نفس هذا حرام وان لم يترتب عليه اثر الا ان يقال بانه داخل في الكذب الحرام فتأمل وكيف كان فلو باع الكلي كيلا معين المقدار كاملا مثلا لو باع وزنة حنطة ودفع حين الدفع اقل من الوزنة صح البيع واشتغلت ذمته بدفع الباقي ولا فرق بين ان يكون الثمن من جنسه ام لا ولو وقع البيع على موزون معين خارجي فطفف فيه ودفع الاقل بطل البيع رأسا اذا كان الثمن من جنسه لانه على هذا يكون البيع ربويا والبيع الربوي باطل وان كان الثمن من غير جنسه صح البيع ويكون المقدار الناقص من المبيع للمشتري ولو باع هذا المعين الخارجي على انه مثلا كذا رطل فظهر بعد ذلك انه اقل منه فيحتمل ان يقال بالصحة كما قال به المصنف لان الامر يدور بين تعارض الوصف والاشارة والحق تقدم الاشارة فيكون صحيحا اذا لم يكن ربويا نعم يمكن ان يقال بالبطلان ولو قلنا بتقدم الاشارة واذا لم يكن الثمن من جنس المثمن حتى يلزم الربا نظرا الى الجهالة في الوزن ولو قلنا بتقدم الوصف بطل البيع لان الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع نعم يمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان يقال بشرط المقدار ويقسط عليه الثمن فيصح البيع ان كان ربويا لان نقص المثمن على هذا يوجب نقص الثمن فلا يحصل الربا بنقص الثمن فيحصل له خيار تبعض الصفقة اذا كان فيما يختلف الاغراض فيه قلة وكثرة بل مطلقا نعم لو قلنا بان الشرط لا يقسط عليه الثمن يبطل البيع سواء كان المبيع ربويا ام لا اما على الاول فلحصول الربا واما على الثاني فلتخلف الواقع في الخارج عما قصده المشتري وان قلنا بان الشرط يقسط عليه الثمن لان المقدار جزء للمبيع فاذا نقص من المبيع مقدار من العين المبيعة ولا اشكال في ان الثمن يكون في مقابل جزء من المبيع فكل مقدار ينقص من احدهما ينقص من الاخر ولكن يحصل له خيار تبعض الصفقة وهذا بخلاف الاوصاف لان الثمن لا يقابلها في مقام الانشاء بل هو في مقابل ذات العوض نعم الاوصاف موجبة لزيادة مقدار من الثمن في مقابل العين فمقابلتها بالعوض انما هي في عالم اللب **قوله ره** السادس التنجيم وهو كما في جامع المقاصد الاخبار عن احكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية الخ ومرجع ذلك الى الحدس والتخمين وقال في المنتهى علم النجوم انما يبحث فيه عن سيرها واتصالاتها وكيفيتها وحركاتها وما يترتب على ذلك من الحوادث انتهى وكيف كان فالاخبار الكثيرة دالة على جوازه وتدل عليه الآية الشريفة ايضا ووردت اخبار اخر على عدم جوازه وحرمته بل كفر المنجم والامر باحراق كتبهم ولا بد من بيان وجه الاختلاف بين الاخبار ورده لا ليهما حتى يظهر المطلب وقبل الشروع لا بد من ذكر الاخبار المجوزة والمانعة حتى نتكلم في اصل المسألة **اما** ما دل على الجواز **فمنها** ما عن عبد الرحمن بن سيابة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبني فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر بدينك ثم قال انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به **ومنها** عن هشام الخفاف قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام كيف بصرك بالنجوم قال قلت ما خلفت بالعراق ابصر بالنجوم مني قال كيف دوران الفلك عندكم الى ان قال ما بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب وفي هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا لصاحبه بالظفر ثم يلتقيان فيهزم احدهما الاخر فاين كانت النجوم قال قلت لا والله لا اعلم ذلك قال فقال صدقت ان اصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم فانها تدل على الجواز الا ان مراده ع لا يعلمه كل احد الا من علم مواليد الخلق مثلهم ولذا قال اصل الحساب حق **ومنها** عن معلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن النجوم احق هي فقال نعم ان الله بعث المشتري الى الارض في صورة رجل فاخذ رجلا من العجم فعلمه الى ان قال ثم اخذ رجلا من الهند فعلمه **ومنها** عن جميل بن صالح عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن النجوم قال ما يعلمها الا اهل بيت من العرب واهل بيت من الهند **ومنها** اخبر يونس بن عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اخبرني عن علم النجوم ما هو قال هو علم من علم الانبياء قال فقلت كان علي بن ابي طالب عليه السلام يعلمه فقال كان اعلم الناس به **ومنها** المروي في البحار قيل لعلي بن ابي طالب عليه السلام هل كان للنجوم اصل قال نعم نبي من الانبياء قال له قومه انا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق وآجاله فاوحى الله عز وجل الى غمامة فامطرتهم واستنقع حول الجبل ماء صافيا واوحى الله عز وجل الى الشمس والقمر والنجوم ان يجري في ذلك الماء ثم

فأوحى الله الى ذلك النبي ان يرتفع هو وقومه على الجبل فارتفعوا على الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق واجالهم بمجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار وكان احدهم يعلم متى يموت ومتى يمرض ومن ذا الذي يولد له ومن ذا الذي لا يولد له فبقوا كذلك برهة من دهرهم ثم ان داود قاتلهم على الكفر فاخرجوا الى داود في القتال من لم يحضر اجله ومن حضر اجله خلفوه في بيوتهم فكان يقتل من اصحاب داود ولا يقتل من هؤلاء احد فقال داود رب اقاتل على طاعتك ويقاتل هؤلاء على معصيتك فيقتل اصحابي ولا يقتل من هؤلاء احد فاوحى الله عز وجل اني كنت علمتهم بدء الخلق واجاله انما اخرجوا اليك من لم يحضر اجله ومن حضر اجله خلفوه في بيوتهم فمن ثم يقتل من اصحابك ولا يقتل منهم احد قال داود يا رب على ماذا علمتهم قال على مجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار قال فدعا الله عز وجل عليهم فحبس الشمس عليهم فزاد في النهار واختلطت الزيادة بالليل والنهار فلم يعرفوا قدر الزيادة فاختلط حسابهم قال ع فمن ثم كره النظر في علم النجوم **ومنها** خبر محمد بن هارون بن ابي سهل سأل الصادق عليه السلام هل يحل النظر اليها قال نعم **ومنها** الخبر الذي تضمن ان مولانا الصادق عليه السلام مدح علم النجوم بحضرة هرون **ومنها** ما في الاحتجاج عن ابان بن تغلب في حديث اليماني الذي دخل على ابي عبد الله عليه السلام وسماه باسمه الذي لم يعلمه احد وهو سعد فقال له يا سعد وما صناعتك قال انا اهل بيت ننظر في النجوم الى ان قال له ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الابل قال ما ادري قال صدقت قال ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت البقر قال صدقت فقال ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الكلاب قال ما ادري قال صدقت فقال ما زحل عندكم فقال سعد نجم نحس فقال له ابو عبد الله عليه السلام لا تقل هذا هو نجم امير المؤمنين عليه السلام وهو نجم الاوصياء وهو النجم الذي قال الله تعالى النجم الثاقب فقال اليماني فما معنى الثاقب فقال ان مطلعه في السماء السابعة وانه ثقب بضوئه حتى اضاء في السماء الدنيا فمن ثم سماه الله النجم الثاقب **ومنها** ما دل على نهي الامام ع عن التزويج والسفر والقمر في العقرب مثل ما عن محمد بن حمران عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال من سافر او تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسنى وغيرها من الاخبار الدالة على الجواز ويظهر جوازه من الكتاب من نحو قوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم على احد الوجوه فيها واظهرها وقوله تعالى والنازعات غرقا والمدبرات امرا فلا اقسم بمواقع النجوم **واما** ما دل على عدم الجواز فايضا كثيرة **منها** ما عن نظر بن قابوس قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون والمغنية ملعونة ومن آواها ملعون وآكل كسبها ملعون قال وقال عليه السلام المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار **ومنها** ما عن ابي جعفر عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله انه نهى عن عدة خصال منها النظر في النجوم **ومنها** ما ذكره جعفر بن الحسن المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة والشهيدان قالوا قال النبي من صدق كاهنا او منجما فهو كافر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله **ومنها** ما عن عبد الملك بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني قد ابتليت بهذا العلم فاريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع ورايت الطالع الشر جلست ولم اذهب فيها واذا رايت طالع الخير ذهبت في الحاجة فقال لي تقضي قلت نعم قال احرق كتبك **ومنها** ما عن يوسف بن يزيد عن عبد الله بن عوف بن الاحمر قال لما اراد امير المؤمنين عليه السلام المسير الى اهل النهروان اذا انا منجم فقال يا امير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يمضين من النهار فقال امير المؤمنين لم قال لانك ان سرت في هذه الساعة اصابك واصاب اصحابك اذى وضر شديد وان سرت في الساعة التي امرتك ظفرت وظهرت واصبت كلما طلبت فقال امير المؤمنين عليه السلام تدري ما في بطن هذه الدابة اذكر ام انثى قال ان حسبت علمت فقال امير المؤمنين من صدقك على هذا القول فقد كذب القرآن ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وغيرها من الاخبار **اذا** عرفت ذلك **فنقول** في جواز تعليمه وتعلمه خلاف فجوزه السيد ابن طاوس حيث قال ان التنجيم من العلوم المباحات وان النجوم علامات ودلالات على الحادث لكن يجوز للقادر الحكيم ان يغيرها بالبر والصدقة والدعاء وغيرها من الاسباب ثم ذكر لتاييد هذا العلم اسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به والذي يعرف من كتب الرجال وكلام السيد المذكور وكتاب ابي معشر الخراساني صاحب كتاب المدخل وغيرهم ان من العلماء العاملين بالنجوم عبد الرحمن بن سيابة حيث قال للصادق عليه السلام والله لا اشتهيها واشتهي النظر اليها والناس يقولون لا يحل النظر اليها فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني فقال ع

وفي حكم تعلمه وتعليمه [illegible]

لا تضر بدينك **و** الحسن بن موسى النوبختي الثقة الحسن الاعتقاد ذكره النجاشي وذكر ان له كتابا في الرد على ابي علي الجبائي في رده على المنجمين **و** احمد بن محمد بن خالد البرقي فان النجاشي والشيخ قد عدا من كتبه النجوم **و** محمد بن ابي عمير فقد روي عن الصلت عنه انه قال انظر في النجوم واعرفها واعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فذكرت ذلك الى ابي الحسن عليه السلام فقال اذا وقع في نفسك شيء فتصدق على اول مسكين ثم امض فان الله يدفع عنك لكن روى هذا الخبر البرقي في المحاسن عن ابي عمير عن ابن اذينة عن سفيان بن عمر وابا خالد السجستاني **و** احمد بن محمد العاصمي الثقة قال ابن شهر اشوب من كتبه الكتب النجومية **و** الشيخ ابرهيم النوبختي وموسى بن الحسن بن عباس بن نوبخت قال النجاشي كان حسن المعرفة بالنجوم **و** الفضل بن ابي سهل بن نوبخت كما في عيون اخبار الرضا وشيخنا محمد بن مسعود العياشي فانه ذكر في مصنفاته كتاب النجوم **و** علي بن الحسين المسعودي صاحب مروج الذهب الشيعي وابو القاسم بن نافع الشيعي وابرهيم الفزاري صاحب القصيدة في النجوم **و** احمد بن يوسف المصري كاتب الطولون **و** محمد بن عبد الله بن البازيار القمي تلميذ ابي معشر الخراساني **و** ابو الحسين بن ابي الخصيب القمي **و** منهم ابو جعفر السقا المنجم ذكره الشيخ في الرجال **و** محمد بن الحسين السندي المعروف بكشاجم ذكره ابن شهر اشوب انه كان شاعرا منجما متكلما **و** منهم ابو الحسين الصوفي صاحب عضد الدولة وقال ابن طاوس وممن ادركته من علماء الشيعة العارفين بالنجوم ابو نصر الحسن بن علي القمي ممن اشتهر بعلم النجوم وقيل انه من الشيعة احمد بن محمد السنجري وعلي بن احمد العمراني واسحق بن يعقوب الكندي وقال وجدت فيما وقفت عليه ان علي بن الحسين بن بابويه كان ممن اختلط بعلم النجوم وان ميلاده كان في السنبلة ثم عد الحسن بن سهل وزير المأمون وقال انه من المنسوبين الى الامامية وقال وحكاية عن المحقق نصير الدين مشهورة وبكون ذلك من جماعة منهم صاحب الكفاية حيث قال علم النجوم حرمه بعض الاصحاب وتدل عليه اخبار وغير نقية السند والاقرب الجواز اذا لم يعتقد منافيا للشرع لظاهر بعض الروايات المعتبرة وقد سبقه بذلك المولى الاردبيلي **و** منهم صاحب المستند حيث قال ومنها التنجيم وتعلم النجوم حرمه بعض الاصحاب واسند الى جماعة ايضا وليس كذلك فانه قال في المنتهى وكيف ما كان فلا يحرم تعلم النجوم الا مع قصد ما يترتب على ذلك من المحرمات ومثله قال الشيخ الكبير في شرح القواعد قال في الجواهر اما علم النجوم فقد ظهر من الكتاب والسنة صحته في الجملة وقال العلامة في المنتهى التنجيم حرام وكذلك تعلم النجوم مع اعتقاد انها مؤثرة ومثله قال في القواعد والتذكرة والتحرير وحرمه المحدث في الدرر والغرر في جواب المسائل السلارية وشنع عليهم بتشنيعات الى ان قال وكيف يشتبه على مسلم بطلان احكام النجوم وقد اجمع المسلمون قديما وحديثا على تكذيب المنجمين والشهادة بفساد مذهبهم وبطلان احكامهم ومعلوم من دين الرسول ضرورة التكذيب بما يدعيه المنجمون ودل عليه من الروايات عنهم ما لا يحصى وما اشتهر هذه الشهرة في دين الاسلام كيف يفتي بخلافه منتسب الى الملة ومصل الى القبلة وقال نحو ذلك في كتاب تنزيه الانبياء وقال عبد الحميد بن ابي الحديد المعلوم ضرورة من الدين ابطال حكم النجوم وتحريم الاعتقاد بها والنهي والزجر عن تصديق المنجمين وهذا معنى قول امير المؤمنين عليه السلام فمن صدقك بهذا كذب القرآن واستغنى عن الاستعانة بالله وقال الشيخ الحر قد صرح علماؤنا بتحريم تعلم النجوم والعمل بها وبكفر من اعتقد تأثيرها او مدخليتها في الآثار وذكروا ان بطلان ذلك من ضروريات الدين ثم انه حكى التحريم عن المفيد جماعة وعد منهم المحقق في المعتبر والشهيد الثاني في المسالك وقال العلامة في كتبه التنجيم حرام وكذلك تعلم النجوم مع اعتقاد انها مؤثرة وان لها مدخلا وانكر جماعة احكامها ويقولون بعدم اثرها ولو بان يقال عادة الله جارية بان يفعل كذا عند كذا قال ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وانكر احكامها جمهور المسلمين من المتكلمين وحكى ايضا ان الفلاسفة ابطلوه لانه مبني على التجربة وحكي في البحار الانكار عن المعتزلة وممن انكر حكمها وظاهره التحريم الشيخ المفيد في كتاب المقالات فانه انكر حجيتها وتمرتها وجعل احكام المنجمين من قبيل التجربة والعادة والشيخ محمد الحلبي الكراجكي فانه صنف كتابا في هذا وكذلك ابو علي بن سينا وشيخنا ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي في كتاب كنز الفوائد وكذلك الشيخ محمود الحمصي وغيرهم والشيخ ابرهيم بن نوبخت في كتاب الياقوت فانه شنع عليه ايضا وقال انه ابطال القدر الصانع **و** اختلفوا في وجه الحرمة فقال البعض بان الوجه هو ان التعلم وسيلة الى ما يحرم من اجراء الاحكام على وجه الاعتقاد بكونها من آثار النجوم ومصنوعاتها ومقدمة الحرام حرام وقال بعض اخر ان حرمتها بسبب ابتنائه على الظن والتخمين وكونه قولا بما لا يعلم ومن اغراء الحرمة من حيث

وذكر المعروفين [illegible]

هو هو بسببه لذا الاخبار على حرمته فلا بد لنا من التكلم في ان مورد كلماتهم بالحرمة وعدمها اي صورة هي **فنقول** الظاهر ان جواز الاخبار عن الامور الفلكية الراجعة الى سير الكواكب كالخسوف الناشي من حيلولة الارض بين النيرين والكسوف الناشي من حيلولة القمر وغيره من الكواكب مما لا اشكال فيه عند العلماء وكذا بيان سير الكواكب وطريق سيرها ومدة سيرها حتى يفهم منه الفصول والاشهر فانها من المحسوسات الغير القابلة للانكار وقد اعترف بذلك جملة ممن انكر التنجيم منهم السيد المرتضى والشيخ ابو الفتح الكراجكي في رد الاستدلال على اصابتهم في الاحكام باصابتهم في الاوضاع ما حاصله ان الكسوفات وقران الكواكب وانفصالها من باب الحساب وسير الكواكب له اصول صحيحة وقواعد سديدة وليس كذلك ما يدعونه من تاثير الكواكب في الخير والشر والنفع والضرر ولو لم يكن الفرق الا الاصابة الدائمة المتصلة في الكسوفات وما يجري مجريها فلا يكاد يتبين فيها خطاء وان الخطاء الدائم المعهود انما هو في الاحكام حتى ان الصواب فيها عزيز وعنها يتفق فيها من الاصابة قد يتفق من غير المنجمين اكثر منه انتهى ولذا ورد النهي عن السفر والقمر في العقرب لتبين منهم ان القمر في العقرب الا من الحساب في سير الكواكب ولذا قال في جامع المقاصد بعد عدم جوازه اما التنجيم لا على هذا الوجه مع التحرز عن الكذب فانه جائز فقد ثبت كراهية التزوج وسفر الحج والقمر في العقرب ولا اشكال في ان نحو هذه الامور المبنية على الحساب يكون الخطاء فيه نادرا ولكن قد يكون الخطاء في نفس الحساب كما يحصل في الحساب الخارجي مثل تعداد شيء والا فنفس قاعدة النجوم من حيث هذه الامور مقطوع وانما التخلف يكون بسبب اشتباه المنجم في الحساب والا فنفس العلم معصوم عن الخطاء وكذا لا اشكال عند العلماء بالحكم بوجود كذا في المستقبل في زمان التثليث والتربيع او التسديس والمقابلة او المقارنة ونحوها من حركات الكواكب حكما ظنيا او قطعيا اذا كان باعتقاد ان هذه الحوادث كان من الله وهذه الامور كان علامة على وقوع هذه الامور في زمان وقوع هذه المقارنات ونحوه من الحالات الحاصلة للكواكب مثلا كما ان الجدي علامة للقبلة كذلك المقارنة علامة على عدم حسن الفعل الفلاني بلا ربط بينهما فيكون هذه الامور طرفا من قبل الله لفهم هذه الامور يحصل بالتجربيات وبتعليم الانبياء او الملائكة كما يظهر من الاخبار السابقة وذكرنا هذه الاخبار ولذا قال الشيخ البهائي ما هذا لفظه وان قالوا ان اتصالات تلك الاجرام وما يعرض لها من الاوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجده الله سبحانه بقدرته وارادته كما ان حركات النبض واختلافات اوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة واشتداد المرض ونحوه وكما يستدل باختلاج بعض الاعضاء على بعض الاحوال المستقبلة فهذا لا مانع منه ولا حرج في اعتقاده وكذا الحق ايضا انه لا اشكال في القول بالربط بين الحركات الفلكية بالكائنات بناء على ان يقال بان الربط يكون من الله وليس لها مدخلية بالذات من حيث تمام العلة او جزئها وبعبارة اخرى ليس لها مدخلية من حيث الاستقلال او المداخلة بحيث لا يكون هذه العلية والمدخلية من جانب الغير بمعنى انه تعالى جعلها علة وسببا لهذه الامور والا بان يقال بالعلية والسببية ونحوهما من الروابط بسبب جعله تعالى ومشيته فلا اشكال فيه ولا منافاة بين العلية وتعليقه على المشية لان علية كل علة تكون بعد المشية على خلافه فلا يتصور الاثر ففي الواقع يكون الكلام في العلية وعدمه بعد المشية والا فبالنسبة الى المشية لا يتصور علية شيء في العالم والمراد بالمشية هنا ليس ارادة ايجاد شيء والا فمعنى الارادة علة تامة لو وجد بل المراد انه تعالى جعله على طريق العادة ولم يرد خلافه فالاشياء قسم يكون علة لو جيء شيء اخر وقسم لا يكون علة ولا فرق بين القول بالجواز بان يقال ان هذه الحركات علة من قبل الله تعالى لوقوع الاثار المترتبة عليها بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة ومقتضى من قبله تعالى على وقوع هذه الامور مما دل من الاخبار على الحرمة محمولة على غير هذه الصورة وكذا كلمات العلماء ومن قال بالحرمة في هذه الصورة فلا وجه له بعد ما سنذكره من معنى الاخبار وموردها والجمع بينها والقول بالحرمة لسبب انه كذب في الغالب في بعض الاوقات غير صحيح لوجهين احدهما ان التكلم في كل شيء لا يكون الا من جهة انه مع قطع النظر عن طرو عنوان اخر عليه والا كل شيء من الاشياء يمكن ان يقال بالحرمة بسبب طرو عنوان اخر ولا اشكال فان المراد من الاخبار الدالة على النهي عن التنجيم نفس مدلولها لا انه كذب او مستلزم له او لعنوان اخر وثانيهما ان الكذب ليس الاخبار بما يخالف الواقع

ومعنى ان التنجيم اقساما وصورا ثم

واما الفاعل المشية

فانه لم يرد خلافه

ولو كان معتقدا صحته بل المراد الاخبار بما يخالف الواقع مع اعتقاد المخبر بانه مخالف للواقع وملخص ذلك ان يكون نسبة الفعل اليها كنسبة الاثر الى بعض الادوية والنباتات بل الاحجار ولا يلازم القول بالعلية والاقتضاء ان يكون لها حيوة لوضوح ان الحيوة لهذه الكواكب فلا يرد ما ذكره الشهيد في القواعد من ان كل من اعتقد انها تفعل الاثار المنسوبة اليها والله سبحانه هو المؤثر الاعظم كما يقوله اهل العدل فهو مخطئ اذ لا حيوة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي ولا نقلي انتهى فعلى هذا يكون تاثيرها تاثيرا بكيفية والطبيعة المجعولة من قبل الله كحرارة الشمس وبرودة القمر فلا وجه للاستبعاد بل تاثيرها في الاجساد بصيرورتها يا قوتا او الماسا او الاشجار والنباتات بل الالوان في الانسان مما لا اشكال فيه بل يكون من الامور البديهية فكذا نقول بالنسبة الى سائر الامور ولا يكون هذا الاعتقاد مضرا واما اعتقاد تاثيرها بالاستقلال والشركة والمدخلية او يكونها علية بالارادة والاختيار وان توقف تاثيرها على شرائط كفر ثم لا فرق بين رجوع الاعتقاد المذكور الى انكار الصانع جل ذكره وبين تعطيله تعالى عن التصرف في العوالم السفلية بعد خلق اجرام العلوية على وجه يتحرك على النحو المخصوص سواء قيل بقدمها ام قيل بحدوثها وتفويض التدبير اليها وبهذا المعنى يحمل كلمات الاعلام والاخبار الائمة الاطهار عليهم السلام الدالة على عدم جوازه بل في نفس الاخبار شواهد على ان النهي يكون بهذه الجهة فيكون هذا جمعا بين الاخبار المجوزة والمانعة وكذا جمع بين قول من قال بالجواز ومن قال بالعدم فان المجوزة محمولة على ما ذكرنا من الاقسام المجوزة والمانعة على هذا ولذا قال في البحار لا نزاع بين الامة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق انتهى وعنه في موضع اخر ان القول بانها علة فاعلية بالارادة والاختيار وان توقف تاثيرها على شرائط اخر كفر انتهى وقال الشهيد ره في قواعده كل من اعتقد في الكواكب انها مدبرة لهذا العالم وموجدة له فلا ريب انه كافر انتهى وقال في جامع المقاصد فاعلم ان التنجيم مع اعتقاد ان للنجوم تاثيرا في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلية حرام وكذا تعلم النجوم على هذا الوجه بل هذا الاعتقاد كفر في نفسه نعوذ بالله منه اما التنجيم لا على هذا الوجه مع التحرز عن الكذب فانه جائز انتهى وقال شيخنا البهائي ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالاجرام العلوية ان زعموا انها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال وانها شريكة فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبني على هذا كفر انتهى وقال في مفتاح الكرامة اما الاول وهو اعتقاد تاثيرها بالاستقلال والشركة فكفر كما نص عليه الاصحاب ودلت عليه الاخبار وقال في الدروس ويحرم اعتقاد تاثير النجوم مستقلة او بالشركة والاخبار عن الكائنات بسببها اما لو اخبر بجريان العادة ان الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم وان كره انتهى وقال السيد الشارح للنخبة ان المنجم من يقول بقدم الافلاك والنجوم ولا يقولون بمفلك ولا خالق وهم فرقة من الطبيعيين يستمطرون بالانواء معدودون من فرق الكفر في مسفورات الخاصة والعامة يعتقدون في الانسان انه كسائر الحيوانات ياكل ويشرب وينكح ما دام حيا واذا مات بطل واضمحل وينكرون جميع الاصول الخمسة انتهى **واما** ما دل على ان المراد من التنجيم المنهي هو هذا القسم فاخبار **منها** ما عن ابي الحسين قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الساعة فقال عند ايمان بالنجوم وتكذيب بالقدر **ومنها** ما عن علي بن موسى بن طاوس في كتاب الاستخارات نقلا عن كتاب الشيخ الفاضل محمد علي بن محمد في دعاء الاستخارة الذي كان يدعو به الصادق عليه السلام الى ان قال اللهم انك خلقت اقواما يلجأون الى مطالع النجوم لاوقات حركاتهم وسكونهم وخلقتني ابرء اليك من اللجاء اليهم ومن طلب الاختيارات بها واتيقن انك لم تطلع احدا على غيبك في مواقعها ولم تسهل له السبيل الى تحصيل افاعيلها وانك قادر على نقلها في مداراتها عن السعود العامة والخاصة الى النحوس وعن النحوس الشاملة المضرة الى السعود لانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب ما اسعد من اعتمد على مخلوق مثله واستمد الاختيار لنفسه وما اشقى من اعتمد على الخالق الذي انت هو لا اله الا انت وحدك لا شريك لك **ومنها** ما عن عبد الله بن عوف بن الاحمر قال لما اراد امير المؤمنين عليه السلام المسير الى اهل النهروان اتاه منجم فقال له يا امير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يمضين من النهار فقال له امير المؤمنين عليه السلام ولم قال لانك ان سرت في هذه الساعة اصابك واصاب اصحابك اذى وضر شديد وان سرت في الساعة التي امرتك ظفرت وظهرت واصبت كلما طلبت

فقال امير المؤمنين عليه السلام تدري ما في بطن هذه الدابة اذكر ام انثى قال ان حسبت علمت فقال امير المؤمنين عليه السلام من صدقك على هذا القول فقد كذب بالقرآن ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت ان الله عليم خبير ما كان محمد صلى الله عليه وآله يدعي ما ادعيت اتزعم انك تهدي الى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء والساعة التي من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه واحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وينبغي ان يوليك الحمد دون ربه عز وجل فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله ضدا وندا **ومنها** ما عن محمد بن الحسن في الخلاف ومحمد بن المكي الشهيد في الذكرى والحسن بن يوسف العلامة في التذكرة وجعفر بن الحسن المحقق في المعتبر عن زيد بن خالد الجهني قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله صلاة الصبح في الحديبية في اثر سماء كانت من الليل فلما انصرف اقبل على الناس فقال هل تدرون ماذا قال ربكم قالوا الله ورسوله اعلم قال ان ربكم يقول من عبادي مؤمن بي وكافر بالكواكب وكافر بي ومؤمن بالكواكب فمن قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي وكافر بالكواكب ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي ومؤمن بالكواكب قال الشهيد هذا محمول على اعتقاد مدخليتها في التأثير والنوء سقوط كوكب في المغرب وطلوع رقيبه في المشرق وغيرها من الاخبار والظاهر ان النهي انما هو من جهة اعتقاد المدخلية فيها لا في تعليمه وتعلمه والاخبار بالامور السفلية بسببها وما كان من قبيل هذه الاخبار الجمع بينها وبين ما دل على الجواز وهذه الاخبار شاهدة على الجمع الذي ذكرنا من حمل المجوزة على صورة عدم الاعتقاد والمانعة على صورة الاعتقاد واصرح من الكل ان النهي عن التنجيم ليس من جهة مفسدة في ذاته بل بسبب الاعتقاد الفاسد الذي يحصل لبعض المنجمين ما رواه في النجاة عن محمد وهرون ابني سهل النوبختي انهما كتبا الى ابي عبد الله عليه السلام نحن ولد نوبخت المنجم وقد كنا كتبنا اليك هل يجوز النظر فيها فكتبت نعم والمنجمون يختلفون في صفة الفلك فبعضهم يقولون ان الفلك فيه النجوم والشمس والقمر الى ان قال فكتب نعم ما لم يخرج من التوحيد فعلى ما ذكرنا ظهر ان الاخبار لا تدل على تكفير المنجم على ما ذكرنا من الاقسام المجوزة بل دل على كفرهم اذا انكروا ضروريا من الضروريات فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجم وتعيين انه مما يوجب اعتقاده الكفر ام لا فعلى هذا فاذا كان اعتقاده راجعا الى انكار الصانع او مدخلية شيء آخر معه في الاثر او تعطيل الصانع عن التصرفات في الحوادث السفلية بعد خلق الاجرام العلوية ونحوها من اصول الدين او ما ثبت كونه ضروريا يكون معتقده كافرا والا بان اعتقد استنادها الى الفاعل بارادة الله المختار بعين مشيته واختياره حتى يكون كالآلة بزيادة الشعور وقيام الاختيار به بحيث يصدق انه فعله وفعل الله فلا لان المخالف للضرورة انكار نسبة الفعل الى الله تعالى على وجه الحقيقة لا اثباته لغيره ايضا بحيث يصدق انه فعله فعلى هذا من لم يكن كاملا في اعتقاده وضعيفا فيه لا يجوز له الدخول في هذه الامور المحظورة لخوف الوقوع في هذه الاعتقادات الفاسدة والاضلال وذكر المحدث الكاشاني كلاما في الوافي لا باس بذكره وهو انه ره قال في باب البداء بعد ذكر رواية عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام ما عظم الله بمثل البداء بدا له في هذا الامر بداء ممدودا اي نشأ له امر وانما لم يعبد الله ولم يعظم الا بمثل البداء لان مدار استجابة الدعاء والرغبة اليه سبحانه والرهبة وتفويض الامور اليه والتعلق بين الخوف والرجاء وامثال ذلك من اركان العبودية عليه فان قيل كيف يصح نسبة البداء الى الله تعالى مع احاطة علمه بكل شيء ازلا وابدا على ما هو عليه في نفس الامر وتقدسه عما يوجب التغير قلنا اعلم ان القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئا فشيئا جملة فجملة مع اسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر فان ما يحدث في عالم الكون والفساد انما هو من لوازم حركات الافلاك المسخرة لله ونتائج بركاتها فهي انما تعلم انه كلما كان كذا كان كذا فمهما حصل لها العلم باسباب حدوث الاسباب الموجبة لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الاسباب لولا ذلك السبب لم يحصل لها العلم بذلك بعد لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب ثم لما جاء اوانه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الاول فيمحى عنها نقش الحكم السابق ويثبت الحكم الآخر مثلا لما حصل العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب تقتضي ذلك ولم يحصل لها العلم بتصدقه الذي سيأتي به قبيل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على اسباب التصدق بعد ثم علمت به وكان موته بتلك الاسباب مشروطا بان لا يتصدق فتحكم اولا بالموت وثانيا بالبرء واذا كانت الاسباب لوقوع الامر ولا وقوعه

[illegible]

متكافئة ولم يحصل لها العلم برجحان احدهما بعد لعدم مجيء اوان سبب ذلك الرجحان بعد كان لها التردد في وقوع ذلك الامر ولا وقوعه فينتقش فيها الوقوع تارة واللاوقوع اخرى فهذا هو السبب في البداء والمحو والاثبات والتردد وامثال ذلك في امور العالم واما نسبة ذلك كله الى الله تعالى فلان كل ما يجري في العالم الملكوتي انما يجري بارادة الله بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه حيث انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون اذ لا داعي لهم على الفعل الا ارادة الله جل وعلا انتهى ويظهر من كلامه ان الكواكب لها حيوة ويمكن الجمع بطرق اخر **احدها** ان يقال بان الاخبار المرخصة محمولة على التقية **وفيه اولا** ان العامة ايضا مخالفون في هذا الحكم فكيف يحمل الاخبار المرخصة على التقية ولذا نسب علم الهدى عدم الجواز الى اهل الاسلام كافة بل الى دين الرسول صلى الله عليه وآله حيث قال وما فيهم من احد يذهب الى ان الله تعالى اجرى العادة بان يفعل عند قرب بعضها من بعض او بعده افعالا من غير ان يكون للكواكب انفسها تاثير في ذلك قال ومن ادعى هذا المذهب فهو قائل بخلاف ما ذهب اليه القدماء ومتجمل لهذا المذهب عند اهل الاسلام ثم الزمهم بالزامات وشنع عليهم بتشنيعات الى ان قال وكيف يشتبه على مسلم بطلان احكام النجوم وقد اجمع المسلمون قديما وحديثا على تكذيب المنجمين والشهادة بفساد مذهبهم وبطلان احكامهم ومعلوم من دين الرسول صلى الله عليه وآله ضرورة التكذيب بما يدعيه المنجمون وفي الروايات عنه ما لا يحصى كثرة وكذا عن علماء اهل بيته عليهم السلام وخيار اصحابه البريئون من مذهب المنجمين انتهى **وثانيا** ان الحمل على التقية جمع من حيث السند بل مرتبة بعد فقد المرجحات من الاشهرية والاعدلية ومعلوم ان الجمع من حيث السند ليس الا بعد عدم امكان الجمع من حيث الدلالة والمفروض امكانه كما ذكرنا بحمل اخبار المانعة على صورة الاعتقاد بالتاثير او المدخلية والاخبار المجوزة على غيره وسنذكر ايضا غير هذا الوجه من الجمع من حيث الدلالة لعمل ما يحتمل معه تصرف فيهما او احدهما بخلاف الجمع من حيث السند فانه في الواقع طرح للخطاب راسا ولا اشكال في ان العمل ولو على نوع تصرف اولى من الطرح **وثانيها** الجمع من حيث الدلالة بحمل الاخبار المجوزة على الجواز التكليفي وحمل النواهي الواردة في ذلك على الارشاد فلا ينافي الجواز لان النواهي الارشادية لا تدل الا على ان هذا العلم غير متمم لا يصح الركون اليه ويدل عليه شواهد من الاخبار ولا تنافي بينها وبين الاخبار الدالة على ان اعتقاد التاثير لها مستقلا او بنحو من المدخلية حرام لان المحرم نفس الاعتقاد دون التنجيم وليس علم النجوم من الاعتقاديات ولا نسبة بينهما والكلام في ان تعلم هذا العلم جائز ام لا ولا دليل على عدم جوازه الا بعض النواهي المحمولة على الارشاد التي حاصلها ان التنجيم لنقصانها وعدم الاطلاع على حقيقتها غير متمم ولا يصح الركون اليه ويشهد به شواهد من الاخبار **منها** ما عن عبد الرحمن بن سيابة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبني فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر بدينك ثم قال انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به **ومنها** ما عن هشام الخفاف قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام كيف بصرك بالنجوم قال قلت ما خلفت بالعراق ابصر بالنجوم مني فقال كيف دوران الفلك عندكم الى ان قال فما بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب وفي هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا لصاحبه بالظفر ثم يلتقيان فيهزم احدهما الآخر فاين كانت النجوم قال قلت لا والله لا اعلم ذلك قال فقال صدقت ان اصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم **ومنها** ما عن علي بن ابراهيم عن ابن ابي عمير عن جميل بن صالح عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن النجوم قال لا يعلمها الا اهل بيت من العرب واهل بيت من الهند وغيرها من الاخبار فيهم ليس الا ارشاديا وبيانا لعدم نفعه وكونه عبثا ولغوا وبهذا يحمل ما دل على احراق كتب التنجيم **وثالثها** حمل النواهي على الكراهة كما يحمل عليها عند اختلاف الاخبار في الامر والنهي فان المتعارف من الجمع الدلالي حمل النواهي على الكراهة والاوامر على الاستحباب **فان قلت** يمكن الالتزام بالحرمة وابقاء النهي على ظاهره بان يقال ان التنجيم حرام من باب عنوان محرم عليه **قلت** هذا خروج عن البحث لوضوح ان التكلم في حكم كل شيء انما هو بالنظر الى عنوانه الخاص من حيث هو مع قطع النظر عما يترتب عليه من العناوين الاخر الغير الملازمة لهذا الشيء مثل ان الخمر حرام من حيث ملاحظة ذاته مع قطع النظر عن عنوان آخر طار على شربه عليها مثل الضرورة والا فقد يجب شربه لعنوان طار عليه وكذا الحكم بان لبس الحرير حرام للرجال انما هو من حيث ذاته والا فقد يصير بسبب طرو عنوان آخر مثل الضرورة في البرد واجبا وكذا غيرها من العناوين وعلى هذا فاذا قال الشارع التنجيم حرام كان

والعمدة في تقديم الجمع من حيث الدلالة على السند ان الجمع من حيث الدلالة ح

ثم اراده بيان حكم نفس هذا العمل مع قطع النظر عن العنوان الطارى عليه الغير الملازم له مثل اعتقاد انها مؤثرة بالاستقلال او بانضمام ... او كونه كذبا فالنسبة الحرمة اليه غلط بان العنوان الى التنجيم نسبته باعتبار الغير لا باعتبار نفسه فيكون اعتقاد الباطل والكذب حراما ولا ربط بعلم النجوم لانه انما يبحث فيه عن سير الكواكب اتصالاتها وكيفياتها وحركاتها وما يترتب على ذلك من الحوادث ثم ما كون ذلك بتاثيرها او لكونها علامات ودلائل على وقوع ما سيقع من الخير والشر فمنها الارتباط له بالعلم المذكور فلا تلازم بين حرمة الاعتقاد وحرمة العلم والتعلم وكونه مكروها باعتبار افضائه الى الحرام والاعتقاد الباطل لا يعدمه كما ان بيع الصرف صار مكروها للخوف في الوقوع في الربوا ونظائره كثيرة وممن حمل النواهي على الكراهة الشهيد في الدروس حيث قال اما لو اخبر بجريان العادة على ان الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم وان كره انتهى **قوله ره السابعة حفظ كتب الضلال حرام في الجملة الخ** يعني لغير النقض والحجة والكلام ولما كان المناسب للمكاسب اخذ الاجرة على كتابتها او بيعها فالمراد بحفظها الكتابة وحفظها على ظهر القلب لتعليم الغير مطالبها وانما عمم العلماء كلامهم فيه وفي غيره نظرا الى دلالة قرينة المقام ومناسبتها على المراد ولا يخفى ان الوجوه التي استدلوا بها على عدم جواز حفظه من خبر التحف ونحوه والادلة الاعتبارية لا يختص بكتب الضلال بل يعم كل شيء فيه الفساد ويترتب عليه الفساد مثل حفظ بعض الفجور والاولى تعميم العنوان حتى يشمل غيره وما ذكره بعض سادة المعاصرين دام ظله من انه يمكن الاستدلال على الخصوصية برواية الحذاء من علم باب ضلال كان عليه وزر من عمل به انتهى فضعيف اولا ان هذه الرواية تدل على خصوص التعليم فلا بد من اختصاص الحرمة به ولا يتعدى الى غيره من الحفظ واخذ الاجرة على كتبه الا ان يستدل للتعدي الى غيره بالادلة العامة فيجري اشكال عدم الاختصاص وثانيا ان الايراد على القوم من حيث انهم اختصوا الحفظ بالذكر مع عدم استدلالهم بهذه الرواية **اذا عرفت ذلك فنقول** ان الكلام هنا في مقامين احدهما في القائلين بالحرمة وما يستدل به على مطلوبهم وثانيهما في بيان مصاديق كتب الضلال **اما المقام الاول** فصرح في القواعد والارشاد والتذكرة والتحرير والدروس في موضع من المنتهى والشرايع والنافع واللمعة وايضاح النافع وجامع المقاصد والميسية والمسالك والروضة ومجمع البرهان بحرمة حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض وقيد بعض بما كان من اهل النقض ومنهم المحقق في جامع المقاصد لمن له اهلية النقض لا مطلقا لان ضعفاء البصيرة لا يؤمن عليهم خلل الاعتقاد ومنهم الشهيد في المسالك قال المراد حفظها من التلف وعلى ظهر القلب وكلاهما محرم لغير النقض والحجة على اهلها لمن له اهليتها لا مطلقا خوفا على ضعفاء البصيرة من الشبهة انتهى وجوز ذلك جماعة للحجة مثل العلامة في الارشاد والشهيد في المسالك والعلامة في القواعد زاد آخرون التقية والحق ان ذكر العلماء الجواز في هذه المواضع من باب المثال لا لاختصاصه بها بل كل مورد يتصور له نفع شرعي جاز حفظه ولذا قال في جامع المقاصد بعد قول العلامة لغير النقض والحجة والحق ان فوائدها كثيرة فلو اريد نقل المسائل او الفروع الزائدة او معرفة بعض اصول المسائل او الدلائل ونحو ذلك جاز الحفظ والنسخ ايضا انتهى وخالف في ذلك صاحب الحدائق قال بعد نقل كلام العلماء وعندي في الحكم من اصله توقف لعدم النص والتحريم والوجوب ونحوهما احكام شرعية يتوقف القول بها على الدليل ومجرد هذه التعليلات الشايعة في كلامهم لا تصلح عندي لتاسيس الاحكام الشرعية ونقل بعد ذلك ما ذكره الاردبيلي في وجه عدم الجواز وهو انه ولعل دليل التحريم انه قد يئول الى ما هو المحرم وهو العمل به وان حفظها ونسخها ينبئ بالرضا بالعمل والاعتقاد بما فيه وهو ممنوع وانها مشتملة على البدعة ويجب دفعها انتهى وقال بعد ذلك اقول لو كان الحكم المذكور منصوصا والعلة من النص ظاهرة امكن استنباط الاحكام من النص بما يناسب تلك العلة وبما يناسب سياق النص وامكن التفريع على ذلك بما يقتضيه الحال من تلك النص وحيث ان الامر ليس كذلك فهذه التفريعات والتحريمات كلها انما هي من قبيل الرجم في الظلام انتهى **اقول** ان اراد ان ما ذكره الاردبيلي غير صحيح من الدليل فنعم وهو ... وان اراد ان يقول بعدم استفادة الحرمة في بعض الافراد من القواعد العامة ولا بد ان يكون الحكم في كل مورد بالاخبار الخاصة فغير صحيح والمدلول عليه الاجماعات المنقولة مستفيضة قال الاردبيلي بعد ما ذكرنا عنه من الاستدلال على عدم الجواز وقد يكون اجماعيا ايضا بعينه في المنتهى ومنه قال في الرياض وقال المستند ومنها حفظ كتب الضلال عن الاندراس ونسخها وتعليمها وتعلمها على المعروف من مذهب الاصحاب بل لا خلاف بينهم انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد بعد هذا الفتوى لنفي الخلاف عنه بل الاختلاف في الاعتماد عليه انتهى وقال في المنية على اللمعة بعد ذكر الحرمة في حفظها

في بيان القائلين بالحرمة ومن خالفهم

واقتنائها ونسخها لغير خلاف يعرف بينهم بل في التذكرة نفي الخلاف فظاهر غيرهما دعوى الاجماع والمصرح به في كلام بعض المتاخرين انتهى وكذا المصنف في المكاسب ادعى عدم الخلاف وما نقلنا من الحدائق من الخلاف غير مضر بالاجماع ولم يعتن به من ادعى عدم الخلاف ويمكن ان يستدل على عدم جوازه بالعقل لانه مستقل بوجوب دفع مادة الفساد ولا اشكال في ان النظر في هذه الكتب وتعليمها وتعلمها موجب لانحراف العقائد لمن كان ضعيف البصيرة في الاعتقادات بقوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله وما دل من قوله تعالى على الاجتناب عن قول الزور والنهي عن الافتراء بالله ولا اشكال في ان كتب الضلال لا تخلو عن ذلك وفيه ان هذه الآيات لا تدل الا على حرمة الكذب والباطل من انشاء القول لا مطلق الباطل حتى يشمل الحفظ ونحوه مثل الاجرة على الكتابة ولذا قال في المجمع في مادة زور قوله تعالى واجتنبوا قول الزور والزور الكذب والباطل وروي انه يدخل في الزور الغناء وساير الاقوال الملهية انتهى ولو سلمنا الاطلاق فنقول بانصرافه الى ما هو ظاهر المناسبة مع الفعل فان الاجتناب عن الكذب مناسب للقول لا مطلق الباطل فما ذكره بعض السادة المعاصرين بعد قوله والغرض الاستدلال بفحوى الآيتين بقوله فلا يرد على الاستدلال بالآية الثانية ما قيل من منع الشمول بدعوى ان الظاهر وجوب الاجتناب عن نفس قول الزور بمعنى وجوب الاجتناب عن الكذب والبهتان ونحوهما فلا يشمل حفظ الاقوال الكاذبة عن الاندراس انتهى باطل لوضوح الانصراف مع ذلك فيرد عليه ان التمسك بفحوى الآيتين يتمسك بها فلا وقع لمنع دلالتهما على المطلوب نعم لا وقع للتمسك بفحواها لمنع الاولوية وسند المنع ان القول اقوى في الاضلال من الفعل فالنهي عن الاقوى لا يستلزم المنع من الاضعف واستدل لاثبات حرمة حفظ كتب الضلال ايضا بموارد من خبر التحف منها قوله وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله او يقوى به الكفر الا في حال الضرورة ومنها قوله وذلك انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضا ولا ريب ان كتب الخوارج والغلاة والكفرة مما لا يجيء منها الا الفساد ومنها قوله وما يكون منه وفيه الفساد ولا يكون فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجر عليه وجميع التقلب فيه من جميع الحركات كلها ومن المعلوم ان حفظها ونسخها لغير ما استثني لا صلاح فيه للكافة اصلا وبخبر الحذاء من علم باب ضلال كان عليه وزر من عمل به واستدل له ببعض الوجوه الاعتبارية ايضا قال الاردبيلي ولعل دليل التحريم انه قد يئول الى ما هو المحرم وهو العمل به وان حفظها ونسخها ينبئ بالرضا بالعمل والاعتقاد بما فيه وهو ممنوع وانها مشتملة على البدعة ويجب دفعها من باب النهي عن المنكر انتهى وقال في الرياض وينبغي تقييده بشرط الامن على نفسه من الميل الى الباطل بسببها واما بدونه فمشكل مطلقا لاحتمال الضرر والواجب الدفع عن النفس ولو من باب المقدمة اجماعا ومن هنا يظهر الاصل في المسئلة في الجملة انتهى وقال في المنية بعد التمسك بما ذكرنا من الاخبار وموافقة الاعتبار حيث انها بدعة فيجب دفعها من باب النهي عن المنكر وان في حفظها نوع اعانة على الاثم وخوفا عن الوقوع في الضلال والفساد فيجب دفع الضرر المظنون والمحتمل انتهى فالمتحصل من جميع ما ذكرنا ان الادلة الدالة على حفظ ما يترتب عليه الفساد دالة على حرمة حفظ كتب الضلال اذا علم او احتمل ترتبه عليه احتمالا قريبا والمصلحة الموهومة او النادرة غير مجوزة لحفظها نعم اذا لم تكن المفسدة مقطوعا بها كان الفساد والصلاح راجحا موهوما او كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة اقوى او اقرب وقوعا فلا دليل على الحرمة ويدل عليه ما ذكرنا من خبر التحف انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي لا يجيء منها الفساد محضا وقوله وما يكون منه وفيه الفساد ولا يكون فيه شيء من وجوه الصلاح وعلى ما ذكرنا يجب اتلافه لانه مما لا يترتب له ما لية في الشرع وما لا يكون له مالية شرعا لا يترتب عليه ضمان لنا ان المغرم بالف بل يجب اتلافه لانه مما يترتب عليه الضرر وربما يستفاد من امر الامام ع باحراق الكتب التنجيمية بناء على كون الامر للوجوب دون الارشاد الى الخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم فوجوب اتلاف كتب الضلال بالمناط القطعي هذا اذا كان جميع الكتاب من الضلال اما اذا كان بعضا منه ضلالا فيجب اتلاف مقدار الضلال لان باقي الكتاب له مالية يحرم اتلافه ولا يجوز اتلاف جلده وقال في المسالك بعد الحكم بالجواز في صورة المصلحة المجوزة وبدونها يجب اتلافها ان لم يمكن افراد مواضع الضلال والا اقتصر عليها حذرا من اتلاف ما بعده لا الامر لجلد بما الورق اذا كان لمسلم او محترم انتهى وقال في جامع المقاصد يجوز اتلاف ما كان موضع الضلال من الكتاب دون غيره مع المحافظة على بقاء ما يمكن الامر الورق والجلد اذا كان من اموال المسلمين او المنتمين الى الاسلام دون اتلاف الجميع قال في مفتاح الكرامة فما وضع وحفظ للاستدلال على تقوية الضلال

في بيان الأدلة التي أقاموها على حرمة حفظ كتب الضلال

الإسلام او الايمان او الضلال المخالف للحكم الشرعي الثابت بالدليل القطعي يجب اتلافه من غير ضمان لقيمته لدخوله تحت الوضع للحرام ان صنعت وتحت ما دل على ان جميع ما من شانه الفساد يحرم التصرف فيه وقبضه وحفظه انتهى ثم ان المراد بعدم جواز الحفظ هو ابقاء المطالب المضلة سواء كان بالحفظ بظهر القلب او للنسخ والمذاكرة وغيرها وهذا التعميم مما يقول به جماعة قال في جامع المقاصد حفظ كتب الضلال اى حفظها في الصدر او حفظها بمعنى صيانتها عن اسباب التلف انتهى وقال في المسالك المراد حفظها من التلف وعلى ظهر القلب انتهى وقال الاردبيلي كان المراد اعم من حفظها عن التلف وعلى الصدر والاول اظهر وكان نسخها ايضا كذلك بل هو اولى انتهى وقال في الرياض وحفظ كتب الضلال عن الاندراس وعن ظهر القلب ونسخها وتعليمها وتعلمها انتهى وقال في الجواهر والمراد حفظها عن التلف وعلى ظهر القلب بل يحرم مطالعتها وتدريسها بل الظاهر حرمة الحفظ الموجب لتلافها انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد حفظ كتب الضلال او حفظها في الصدر او عن التلف ونسخها انتهى وغيرهم من الفحول مثل صاحب المنير والمستند والسيد في مفتاح الكرامة والمصنف في المكاسب **هذا** تمام الكلام في المقام الاول **اما**

المقام الثاني وهو في معنى كتب الضلال وما هو المقصود منه **فنقول** بعون الله الملك العلام ان المراد بكتب الضلال ما سميت بذلك عرفا وهي الكتب المعدة لبيان ما هو مخالف للحق واقعا او بحسب علم المكلف واعتقاده بل لو كانت معدة لاثبات باطل كخلافة بعض الخلفاء بل يعم ما كان حقا وجب الباطل او المراد بكتب الضلال ما وضع لحصول الضلال ويحتمل ان يراد ما اوجب الضلال وان كان مطالبها حقة كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون ان المراد غيرها الخ واما ما اشتمل على مطالب باطلة لا يحصل منه الضلال فليس من كتب الضلال التي هي المناط لحصول الضلال لا اشتماله على مطالب باطلة يعني خلاف الحق فلا يصح ما ذكره في المستند من ان المراد بالضلال ما خالف الحق واقعا كما يخالف الضروري انتهى ولذا قال في الجواهر بل المراد والله اعلم وضع الاستدلال على تقوية الضلال يجب اتلافها انتهى واما الكتب السماوية المنسوخة الغير المحرفة فلا تدخل في كتب الضلال واما المحرفة كالتورية والانجيل على ما صرح به جماعة داخلة في كتب الضلال بمعنى انهما مشتملان على المطالب الباطلة وان كانا غير معدين للضلال بالنسبة الينا بعد حصول العلم للمسلمين بنسخهما نعم يوجب الضلالة لليهود والنصارى قبل نسخ دينهما هذا ما ذكره المصنف بعبارة اوضح **وفيه** ان مفاد كلامه ان الكتب المنسوخة ليست من كتب الضلال التي يجب اتلافها اما بالنسبة الينا لعلمنا بانها منسوخة واما بالنسبة الى اليهود والنصارى فيجب قبل النسخ لان العمل بالمحرف يوجب الضلالة فهذا بظاهره غير صحيح لان تقييد الضلالة بالنسبة الى قبل النسخ مع انه بعد النسخ ايضا موجب له تخصيص غير مخصص الا ان يقال ان بعد النسخ يكون مجرد التزامهم بدين المنسوخ سببا لضلالتهم لا العمل بالكتب المحرفة مع ان هذه الكتب من كتب الضلال بل انها المتيقن من بين افراده كما صرح به العلماء اما بالنسبة الينا فلان كونها ضلالا بالنسبة الى جهال المسلمين لجهلهم بالنسخ واما بالنسبة الى علمائهم لانهم يعلمون هذه الكتب وربما لذلك بل يوهنونهم بهذه الكتب فيكون هذه الكتب سببا لقوة اعتقادهم بدينهم فلا يصير بعض الكلمات الحقة سببا لنزول خاطرهم مع ان هذه الكتب يصير سببا لضلالة من لم يكن متدينا بدين اصلا فيكون من كتب الضلال في مقابل الهداية الا ما يشتمل على المطالب الباطلة كما ذكره المصنف وبالجملة فعدهما من كتب الضلال عليه جمع كما اشار اليه المحقق بعد قول العلامة وحفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض والحجة ولنسخ التورية والانجيل وتعليمهما بقوله هذان من كتب الضلال بل من رؤسها لكونهما محرفين وكان يغني عنه ما سبق كان اراد التنبيه على انهما في اصلهما ما كانا ضلالا انتهى وقال الاردبيلي ولعل المراد بالضلال اعم من كتب الاديان المنسوخة انتهى وقال السيد في مفتاح الكرامة فالظاهر من الاصحاب ما كان كلها ضلالا ولا سيما المقنعة والنهاية والمراسم وبه صرح صاحب ايضاح النافع والمولى الاردبيلي بل الظاهر من الاول الاجماع كما ستسمع وهو الذي تقتضيه حقيقة اللفظ من دون تجوز وهو معقد الاجماع ومصب الفتاوى كالتورية والانجيل انتهى وقال الشيخ الكبير قده بالغ في الحكم وقال بانهما من كتب الضلال وان كانا غير محرفين بما هذا لفظه ولا فرق في المنع بين ما كان من اصله كتاب ضلال او وضع على ذلك وصار باعتبار النسخ فيحرم حفظ الكتب السماوية المنسوخة محرفة كانت او غير محرفة ونسخها وتعليمها وتعلمها واخذ الاجرة عليها كسائر كتب الضلال ومنه نسخ التورية والانجيل انتهى ثم ان الظاهر

من كل من حرم حفظ كتب الضلال ان يكون كل الكتاب ضلالة كما اشار اليه السيد في مفتاح الكرامة بقوله فالظاهر من الاصحاب ما كان كلها ضلالا وعلى هذا فالمراد بكتب الضلال ما كان يصدق عليه هذا الاسم ولا اشكال في عدم صدقه الا اذا كان كله او اكثره من الضلال ولا يبعد ان يقال ان المراد به ما اشتمل على الباطل لانه ما من كتاب من الكتب الا وفيه الباطل في قال الشيخ الكبير بل الغرض من كتب الضلال ما اشتمل على الضلال في الجملة والا لم يمكن الرجوع الى كتب اللغة والعربية والتفسير وغيرها من المقدمات لعدم خلوها من ذلك انتهى وقال في المنية وليس من كتب الضلال ما اشتمل على الضلال في الجملة والا لتعذر الرجوع الى كتب اللغة والعربية والتفسير وغيرها من المقدمات لعدم خلوها عن ذلك انتهى **هذا** لكن فيما ذكره من الاطلاق نظر بل منع لان ما سمعته من الادلة النقلية والاعتبارية لا يقتضي الاختصاص بذلك بل مقتضاها الحرمة في كل ما كان فيه ضلال قل او كثر وضع لذلك ولا ولذا قال في جامع المقاصد بجواز اتلاف الضلال ولو لم يكن الكتاب من الضلال قال ويجوز اتلاف موضع الضلال دون غيره مع الملاحظة على بقاء ما يعد ما لا من الورق والجلد انتهى ومثله قال في المسالك غير انه عبر بالوجوب وفيه يعد من كتب الضلال ما نسب الى اهل الضلال مع كونها من الرشاد واما الكتب الاصولية التي هي من تاليف المخالفين فانها موضوعة لتمهيد القواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية ومعرفتها واجبة للتوصل الى معرفة الاحكام من الكتاب والسنة اذ بدونها لا يمكن الاهتداء الى معرفتها كما هو واضح فما توهمه بعض الحشوية من نسبة الكتب الاصولية الى الضلال وان كانت من تاليفات اصحابنا غفلة عن ملاحظة تلك القواعد الممهدة والمناط ما ذكرنا من كونه مفيدا للضلال فكل كتاب يكون كذلك يجب اتلافه والا فلا وما عده بعض من كتب الضلال مثل كتب القدماء من الحكماء القائلين بقدم العالم وابطال الصانع وعدم المعاد وكتب عبدة الاصنام ومنكري الصانع وكتب الجبرية والخوارج وغيرها ان لم يكن غرضه التمثيل يرد عليه ما عرفته من ان ليس في النصوص هذه الالفاظ كي يقتصر على المتيقن منها من كونه معدا او كون مجموعه ضلالا او نحو ذلك وانما العمدة ما ذكرنا من الدليل الذي لا فرق فيه بين المعد وغيره والكل والبعض والاصلي والفرعي ومما ذكرنا ايضا يظهر وجه ما استثنوه في المسئلة من الحفظ للنقض والاحتجاج على اهلها والاطلاع على مطالبهم واما ما ذكرنا من الادلة النقلية والامور الاعتبارية فلا يدل على حرمة الحفظ اذا لم يكن خوف الضلال نعم يدل على حرمة جعلها كسبا واخذ الاجرة عليه وتعليمه وتعلمه لا انافي بين حرمة كسبها وتعليمها وتعلمها وجواز حفظها نعم ان كان الاجماع دالا على عدم الجواز فهو المتبع والا فلا دليل على حرمة الحفظ والاجماع المدعى ونفي الخلاف على حرمة ما كان موجبا للضلال لا يدل على حرمة الحفظ مطلقا كما هو المدعى مع ان نفي الخلاف والاجماعات المنقولة لا يغني من الحق شيئا ولذا قلنا بعدم الدليل على وجوب كسر الصور المجسمة وان كان فعله وتكسبه حراما ولم يدل ايضا على وجوب اتلافها دليل الا اذا كان بقاؤه سببا للضلال نعم يمكن ان يقال اذا اتلفه متلف فليس عليه ضمان لان الشارع اسقط ماليته وكل ما كان ماليته ساقطا عند العرف وعند الشرع فلا ضمان في اتلافه واما جواز بيعه في بعض الصور كما اذا كان لها منفعة نادرة لا يعتنى بها شرعا فغير معلوم بل المعلوم عدم الاعتبار وجود المنفعة المحللة المعتد بها عند العقلاء شرطا لجواز البيع كما تقدم **قوله** قده الثامنة الرشوة حرام الخ قال في القاموس الرشوة مثلثة الجعل جمعه رشى ورشى ورشاه اعطاه اياها وارتشى اخذها واسترشى طلبها انتهى وقال في المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له او يحمله على ما يريد انتهى وقال في المجمع وفي الحديث لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الراشي والمرتشي والرائش يعني المعطي للرشوة والآخذ لها والساعي بينهما يزيد لهذا وينقص لهذا هو الرائش والرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له او يحمله على ما يريد والجمع رشى مثل سدرة وسدر انتهى وعن النهاية انها الوصلة الى الحاجة بالمصانعة والراشي الذي يعطي ما يعينه على الباطل والمرتشي الآخذ والرائش هو الذي يسعى بينهما يزيد لهذا وينقص لهذا انتهى **و**يدل على حرمتها في الجملة الاجماع والكتاب والسنة **اما** الاجماع فقال في جامع المقاصد اجمع اهل الاسلام على تحريم الرشا في الحكم سواء حكم بحق او باطل انتهى وقال في المسالك الرشى بضم وكسر مقصورا جمع رشوة بهما وهو اخذ الحاكم مالا لاجل الحكم وعلى تحريمه اجماع المسلمين انتهى وقال في الجواهر الرشى بضم الراء وكسرها جمع رشوة في الحكم من الدافع والمدفوع اليه حرام سحتا اجماعا بقسميه انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد على تحريمه اجماع المسلمين بل الملليين انتهى وقال السيد في مفتاح الكرامة يحرم الرشا في الحكم وان حكم على باذله بحق او باطل باجماع المسلمين انتهى **واما** الكتاب فهو قوله تعالى اكالون

السحت بمنزلة ما في تفسيره عن النبي صلى الله عليه وآله السحت هو الرشوة في الحكم وعن علي عليه السلام هو الرشوة في الحكم كمهر البغي وكسب الحجام وعسيب الفحل ومنه قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون قال في الصحاح وادلى بماله الى الحاكم دفعه اليه ومنه قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام يعني الرشوة انتهى وفي تفسير الجلالين في هذه الآية ولا تدلوا تلقوا بها اي بحكومتها او بالاموال رشوة الى الحكام انتهى فيكون المعنى الظاهر في الآية ان لا تدفعوا اموالكم الى الحاكم ليجعلوه وسيلة الى اكل اموال الناس وليس هذا الا الرشوة **واما** الاخبار فمنها ما عن يزيد عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال الرشا في الحكم هو الكفر بالله ومنها ما عن محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد مثله الا انه قال عن السحت ومنها ما عن يوسف بن جابر قال قال ابو جعفر عليه السلام لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر الى فرج امرأة لا تحل له ورجلا خان اخاه في امرأته ورجلا احتاج الناس اليه لتفقهه فسألهم الرشوة ومنها ما عن العياشي في تفسيره عن الجراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اكل السحت الرشوة في الحكم ومنها ما عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال واما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله ومنها ما عن ابي جعفر عليه السلام عن الغلول فقال كل شيء غل من الامام فهو سحت واكل مال اليتيم وشبهه سحت والسحت انواع كثيرة منها اجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ والمسكر والربا بعد البينة فاما الرشا في الحكم فان ذلك الكفر بالله العظيم جل اسمه وبرسوله ومنها ما عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم واجر الكاهن ومنها ما عن محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام قال قال عليه السلام اجر الزانية سحت وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت وثمن الخمر سحت واجر الكاهن سحت وثمن الميتة سحت فاما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم ومنها ما عن عقاب الاعمال عن ابيه عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد عن موسى بن عمر عن ابن سنان عن ابي الجارود عن سعد الاسكاف عن الاصبغ عن امير المؤمنين عليه السلام قال ايما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة عن حوائجه وان اخذ الرشوة فهو مشرك ومنها ما عن عيون الاخبار عن علي عليه السلام في قوله تعالى اكالون للسحت قال هو الرجل يقضي لاخيه الحاجة ثم يقبل هديته وغيرها من الاخبار الدالة على انه كفر بالله وفي بعضها شرك بالله **اذا** عرفت ذلك فنقول في المسألة اقوال **الاول** حرمة الرشوة للراشي اذا كان اعطاؤه لاثبات باطل وابطال حق وجوازها له اذا كان لاثبات حق ودفع باطل يظهر ذلك من المستند حيث قال والقاضي بين المسلمين والحاكم والعامل عليهم يحرم على كل واحد منهم الرشوة لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم وهو حرام على المرتشي بكل حال واما الراشي فان كان قد رشاه على تغيير الحكم او ايقافه فهو حرام وان كان على اجرائه على واجبه لم يحرم عليه ان يرشوه لذلك انتهى وظاهر هذه العبارة جواز الرشوة على الراشي اذا كان على اجرائه على واجبه سواء كان لم يمكن الوصول الى حقه بدونها او امكن لانه لم يخص الحكم بصورة الاضطرار وانما خص حكم الحرمة بهذا النحو من الرشا ولم يمنع عن صدق الرشوة في صورة كون الاعطاء لاحقاق الحق **الثاني** حرمة الرشوة للراشي ان امكن الوصول الى الحق بدونها والا فيجوز الدفع لان الضرورات تبيح المحظورات وصرح بذلك جماعة منهم الاردبيلي في شرح الارشاد قال بعد قول العلامة والرشا في الحكم سواء حكم له او عليه بحق او باطل وسواء حكم على المأخوذ منه او له بحق او باطل الى ان قال والظاهر انه اذا كان اخذ الحق موقوفا عليه يجوز الاعطاء لا الاخذ وهو ظاهر عقلا ونقلا ويمكن فهم الجواز من صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على ان يتحول من منزله فيسكنه قال لا بأس انتهى وقال في المنية بعد نقل ان فيها من الاخبار المتضمنة للعن الراشي والمرتشي وان الرشوة سحت وانها الكفر بالله العظيم واطلاقها يقتضي تحريمها مطلقا سواء حكم للباذل او عليه بحق كان او باطل كانت الرشوة مانعة من الحكم بالحق او لم يكن الى ان قال وكما يحرم على المرتشي اخذ الرشوة فكذا يحرم على الراشي دفعها الا اذا كان اخذ الحق موقوفا عليه منحصرا فيه فانه يجوز الاعطاء لا الاخذ انتهى وقال الشيخ الكبير في شرحه ويحرم اخذ الرشى جمع رشوة مثلثة في الحكم لسببه وان حكم على باذله فلم يؤثر بذله بحق او باطل الى ان قال ودفعه حرام كاخذه لما ذكر مع كونه اعانة على الاثم وترغيبا على المعصية ولو توقف الوصول الى الحق على البذل جاز الا على وجه الرشوة انتهى وصرح بهذا في الرياض **الثالث** الحرمة للمرتشي مطلقا واما للراشي فيجوز لو توقف تحصيل الحق على بذله للقضاة حكام الجور وحرام للراشي وحرم على المرتشي كما صرح به غير واحد بل لا احتياج فيه خلافا انتهى ونقل في المختلف عن ابن الصلاح الجواز في هذه الصورة **الرابع** عدم الجواز مطلقا لعدم جواز التوصل بحكم

المخالف للحق الى الحق وهو ما استظهره في الكفاية قال والظاهر ان الحاكم اذا لم يكن مخالفا ولم يكن اهلا للحكم كان حكمه كذلك فالحكم بالجواز بالنسبة الى الراشي اذا كان التوصل الى الحق متعذرا بدونه مشكل انتهى **الخامس** ما نقله في الكفاية ونسبه الى بعض بقوله فذكر بعضهم ان الرشوة هي التي يشترط باذلها الحكم بغير الحق والامتناع من الحكم بحق انتهى ولازمه الجواز اذا لم يكن قصد الراشي هذا رشاء فيجوز للحاكم اخذه لان الادلة تدل على حرمة الرشوة المفروض عدمها ويدل على هذا المعنى ما ذكره في معناه في المصباح والمجمع والنهاية ويدل عليه خبر يوسف بن جابر قال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر الى فرج امرأة لا تحل له ورجلا خان اخاه في امرأته ورجلا احتاج الناس اليه لتفقهه فسألهم الرشوة الا انه لا فرق بين ان يكون الاخذ لان يحكم بالحق والباطل كما هو ظاهر كلام جمع وصرح جماعة اخرى بان انها الاعطاء لان يصير وسيلة الى الحاجة كما في النهاية وهو اعم من الحق والباطل او انها ما يعطيه لحكم له او يحمله على ما يريد كما في المصباح والمجمع هذا هو الحق ولا يجوز الاعطاء للراشي ولو في صورة الضرورة لعدم جواز التمسك بالباطل للحق كما لا يجوز الربوا في صورة الضرورة نعم يجوز في صورة عدم قصد الرشا مثل الهدية ان قلنا بجواز الهدية والا فلا الا ان الضرورة موجبة لجواز الارتكاب مثل الاكل في المخمصة هذا كله في الرشا **واما** الجعل ففي الجواز وعدمه اقوال **الاول** ما ذكره في جامع المقاصد من عدم الجواز مطلقا تعين عليه ام لا قال ويحرم الاجرة على الاذان وعلى القضاء الى ان قال واما القضاء فللنص والاجماع ولا فرق بين اخذ الاجرة من المتحاكمين او من السلطان او اهل البلد عادلا كان او جائرا سواء كان المأخوذ بالاجارة او الجعالة او الصلح انتهى ومثله ما ذكره الاردبيلي واما الاجر على القضاء والحكم بين المتحاكمين فالظاهر تحريمه مطلقا سواء كان القضاء متعينا عليه ام لا وسواء كان من المتحاكمين ام لا للاخبار الدالة على انه رشوة ونقل بعد ذلك اقوالا وقال بعدها والاول اظهر كما هو رأي المصنف انتهى ومثله ما ذكره الشيخ الكبير في شرح القواعد حيث قال ويحرم الاجرة على القضاء ونحوها من عوض لها وجعل او غيرها على القضاء كالافتاء سواء اخذه من السلطان العادل او غيره من بيت المال او الاوقاف او من المتخاصمين مع الحاجة وعدمها او من متبرع على اي نحو كان لوجوبه عينا مع الاتحاد وكفاية مع امكان قيام الغير انتهى **الثاني** الجواز صرح به المستند في المصابيح قال وقيل بالجواز للاصل ومنع كون القضاء من الواجب الذي يحرم اخذ الاجرة عليه فان الظاهر كونه من قبيل ما يجب لحفظ الانتظام كالطبابة وقدح جواز اخذ الاجرة عليه والحاقه بالرشوة المحرمة قياس لا نقول به مع ظهور الفرق بينهما لان تسويغ الرشا يؤدي الى المفاسد العظيمة بخلاف اخذ الاجرة على اصل القضاء انتهى وقال في المقنعة ولا بأس بالاجر على الحكم والقضاء بين الناس والتبرع بذلك افضل انتهى **الثالث** ما ذكره في المختلف الاقرب ان نقول ان تعين القضاء عليه اما بتعيين الامام له او بعدم غيره او بكونه الافضل وكان متمكنا لم يجز الاجر عليه وان لم يتعين او كان محتاجا فالاقرب الكراهة وظاهر هذا الكلام عدم الجواز في صورة عدم الاحتياج ولو لم يكن متعينا فيكون مثل ما ذكره المحقق في الشرايع حيث قال ان تعين عليه بتعيين الامام عليه السلام او بعدم قيام احد غيره حرم عليه اخذ الاجرة مطلقا لانه يكون واجبا عليه الواجب ولا يصلح اخذ الاجرة عليه وان لم يتعين عليه فان كان له غنى عنه لم يجز ايضا **الرابع** ما نقله في المصابيح بالجواز مع التعين بتعيين الامام عليه السلام وعدمه قيام احد به غيره ويحرم بدونه **هذا** ما عثرت عليه من الاقوال لكن التحقيق ان يقال ان الفرق بين الاجرة والجعل والرزق والرشوة ظاهر فان المراد بالاجرة ما يؤخذ من المتخاصمين او غيرهما كاهل البلد او المحلة والجعل هو الاجرة لكنها من المتخاصمين او احدهما على حسب الشرط قبل الشروع في سماع الدعوى فان شرط عليهما او على المحكوم فالفرق بينه وبين الرشوة ظاهر وان شرط على المحكوم له فالفرق ان الحكم لا يتعلق منه باحدهما بخصوصه بل من اتفق له الحكم منهما على الوجه المعتبر يكون الجعل عليه هذا لا تهمة فيه بخلاف الرشوة لانها من شخص خاص ليكون الحكم له ان كان محقا او مبطلا فعلى ما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره جامع المقاصد بعد نقل كلام المختلف المدلول عليه بقوله ان تعين القضاء عليه اما بتعيين الامام او بفقد غيره او بكونه الافضل وكان متمكنا لم يجز الاجرة عليه وان لم يتعين وكان محتاجا فالاقرب الكراهة الخ بقوله ان اراد بالاجرة المأخوذة ما يعم المتحاكمين فيشكل لانه رشوة انتهى وذلك لان الجعل من المتخاصمين ليس رشوة مطلقا كما ذكرنا ولذا قال في الحدائق بعد نقل تمسك العلماء لعدم جواز الاجرة والجعل باخبار الرشوة وكلام الاردبيلي حيث قال واما الاجر على القضاء والحكم بين المتحاكمين

فالظاهر تحريمه مطلقاً سواء كان القضاء متعيناً عليه ام لا وسواء كان بين المتحاكمين ام لا للاخبار الدالة على انه رشوة وفيه ان اخبار حرمة الرشوة اخص من المدعى لان الرشوة ما يؤخذ على الحكم لصاحب الرشوة فيكون الرشوة في مقابلة الحكم اه والمدعى تحريم الاجر بقول مطلق انتهى والمراد بالرزق ما كان من بيت المال من المصالح منوطاً بنظر الحاكم فلا يصح ما ذكره صاحب الرياض من جعل الرزق اعم من الاجر حيث قال والاجرة على القضاء والحكم بين الناس لانها من المحاكمين رشوة محرمة مضافاً الى الاشارة وكذا من غيرهما مطلقاً وفاقاً للعلامة والحلي وجماعة للصحيح عن قاض بين فريقين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال ذلك السحت لعموم الرزق فيه لنحو الاجرة اجماعاً على حله انتهى **وبعد** ذلك فنقول الحق هو القول الاول لانه واجب عليه عيناً او كفاية لان كونه واجباً لا يصير سبباً لعدم الجواز مع عدم وجود نص بالخصوص على عدم الجواز مثل الاذان وتعليم القران وليس هنا اجماع على ان كل ما يجب عيناً او كفاية يحرم الاجرة عليه كيف وجميع الصنايع يجب كفاية بل عيناً كما اذا انحصر الطبيب الحاذق فيه فربما للخبر الصحيح عن عمار بن مروان قال كل شيء غل من الامام فهو سحت والسحت انواع كثيرة منها اجور القضاة واجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ المسكر والربوا بعد البينة اما الرشا في الاحكام يا عمار فهو الكفر بالله العظيم لا يعارض رواية حمزة بن حمران قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول من استاكل بعلمه افتقر قلت ان في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام فقال عليه السلام ليس اولئك بمستاكلين انما ذاك الذي يفتي او يقضي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا واللام في قوله ليبطل به الحقوق اما للغاية او للعاقبة فعلى الاول يدل على حرمة اخذ المال في مقابل الحكم بالباطل وعلى الثاني يدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا وعلى كل حال فظاهرها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لاجل الحكم بالباطل او مع عدم معرفة الحق فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق ودعوى كون الحصر اضافياً بالنسبة الى الفرد الذي ذكره السائل فاسدة لان الظاهر من اداة الحصر هو الحصر الحقيقي دون الاضافي لكونه معنى مجازياً لا يصار اليه الا بالقرينة وهي في المقام منتفية ولو سلمنا كون اداة الحصر موضوعاً للاعم من الحصر الحقيقي والاضافي فحمله هنا على الحقيقي متعين بقرينة الاجماعات المنقولة والشهرة المحققة ومما يستدل على المنع المطلق بصحيحة ابن سنان قال سئل ابوعبدالله عليه السلام عن قاض بين فريقين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان قال عليه السلام ذلك سحت فيه ان ظاهر الرواية كون القاضي منصوباً من قبل السلطان الجائر لان جواز الارتزاق من بيت المال معلوم بالاجماع ثم ان القاضي اما ان يتعين القضاء عليه بتعيين الامام او بسبب انحصار او لا يتعين عليه ذلك وعلى التقديرين اما ان يكون له ما يكفي مؤنته او ليس له ذلك ولا اشكال ولا خلاف في جواز الارتزاق اذا كان القاضي ممن لم يجب عليه القضاء ولم يكن متعيناً عليه ولم يكن له ما يكفي مؤنته بل الاجماع بقسميه عليه قال في مفتاح الكرامة واما اذا كان غير ذي كفاية فالاقرب تحريم الاجرة والجعل عليه لما ذكرنا من اجماعي المبسوط والخلاف ويرتزق من بيت المال لانه من المصالح المهمة وهو معقد الطائفة الى ان قال وكان الارتزاق له اجماعي اذ لم اجد خلافاً ولا نقله احد انتهى واما اذا كان له ما يمونه فالظاهر استحباب ترك الارتزاق ولا يحرم قطعاً قال في المبسوط وان كان له كفاية فالمستحب ان لا يأخذ فان اخذ جاز ولم يحرم عليه بل كان مباحاً وجواز الرزق للقضاة اجماعي لان بيت المال للمصالح وهذا منها بل اكثرها انتهى واما اذا كان القضاء متعيناً عليه لفقد غيره او تعيين الامام عليه السلام وكان القاضي غير محتاج بان يكون مليا فالمشهور عدم الجواز قال الشيخ في المبسوط فاما ان تعين عليه القضاء لم يخل من احد امرين اما ان يكون له كفاية او لا كفاية له فان كانت له كفاية حرم عليه اخذ الرزق لانه يؤدي فرضاً له قد تعين عليه ومن ادى فرضاً لم يحل له اخذ الرزق عليه مع الاستغناء انتهى وقال في المختلف الاقرب ان نقول تعين القضاء عليه اما بتعيين الامام عليه السلام او لفقد غيره او بكونه الافضل وكان متمكناً لم يجز الاجر عليه انتهى وقال في الكفاية القضاء ان تعين عليه بتعيين الامام او بعدم قيام احد به غيره حرم عليه اخذ الاجرة عليه على المشهور انتهى ومثله نسب الى المشهور في المسالك وقال بعد الجواز المحقق في الشرايع والمحقق الثاني في جامع المقاصد الا انه في المستند صرح بالجواز قال يجوز له الارتزاق من بيت المال لو مع تعين مع عدم الحاجة كما صرح بها والدي في المعتمد وادعى بعضهم الاجماع عليه لمرسلة حماد الطويلة انتهى وسنذكر المرسلة ولنا اذا كان من تعين عليه القضاء غنياً لا يحتاج الى ما يمونه فالمشهور جواز

من جعل الجعل على القضاء

ارتزاقه قال في المبسوط في حكم من تعين عليه القضاء وان لم يكن له كفاية حل ذلك له لان عليه فرض النفقة على عياله وفرضاً آخر وهو القضاء واذا اخذ الرزق جمع بين الفرضين فهو اولى من اسقاط احدهما انتهى والحق جواز الارتزاق مطلقاً لاطلاق المرسل عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح في حديث طويل في الخمس والانفال والغنائم قال والارضون التي اخذت عنوة فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها ثم ذكر الزكوة وحصة العمال الى ان قال ويؤخذ الباقي فيكون بعد ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه المصلحة العامة ومثله الخبر عن علي عليه السلام انه قال لا بد من امارة ورزق للامير ولا بد من عريف ورزق للعريف ولا بد من حاسب ورزق للحاسب ولا بد من قاض ورزق للقاضي وكره ان يكون رزق القاضي على الناس الذين يقضي لهم ولكن من بيت المال ولا اشكال في عدم خروجه بالوجوب عن كونه من المصالح التي يؤخذ الرزق عليها وان وجبت كالجهاد فيكون الارتزاق من بيت المال سبباً للقيام بمصلحة من مصالح المسلمين سواء كانت واجبة ام لا وسواء كان القائم محتاجاً اليه ام لا لكن الانصاف ان الجواز في صورة وجود ما يمون به القاضي المتعين عليه القضاء للانحصار او تعيين الامام مشكل جداً كما اعترف به في الجواهر ويدل عليه كتاب علي عليه السلام الى مالك الاشتر حين ولاه على مصر واعمالها يقول فيه واعلم ان الرعية طبقات منها جنود الله ومنها كتاب العامة والخاصة ومنها قضاة العدل الى ان قال وكل قد سمى الله له سهمه ووضعه على حده وفريضته ثم قال وللكل على الوالي حق بقدر ما يصلحه ثم قال واختر للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الامور ثم ذكر صفات القاضي ثم قال واكثر تعاهد قضائه وافسح له في البذل ما يزيح علته وتقل معه حاجته الى الناس واعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره عدم جواز اعطاء الغني فان قوله لانه على عدم جواز اعطائه ازيد مما يزيح علته واضعف دلالة على الحرمة اذا لم يكن له علة اصلاً وعلى هذا فالقدر المسلم الارتزاق مع الحاجة اليه ولو بسبب القيام بالمصلحة المانع له من التكسب سواء تعين عليه ذلك او لا وليس الارتزاق عوضاً عن العمل حتى ينافي الوجوب بل اعطاء الرزق تكليف للوالي لرفع حوائج القائمين بمصالح المسلمين الذين يمنعهم القيام بذلك عن التكسب للمعاش **واما الهدية** فهي غير واحد من كتب الاصحاب انه حرام على الحاكم اخذه اذا كان المهدي مخصوصاً في المال لانه يدعو الى الميل وانكسار قلب الخصم خصوصاً اذا كان ممن لم يعهد له الهدية قبل التولي للقضاء والاخبار قال في الرياض وكذا يحرم على الحاكم قبول الهدية اذا كان ممن لم يعهد منه الهدية له قبل تولي القضاء انتهى ومثله قال في مفتاح الكرامة وتحقيق الحال يقتضي بيان الفرق بين الهدية والرشوة ليتضح ان اطلاق الهدية على ما يعطى للقاضي وكان ممن لم يعهد له الهدية قبل القضاء مجاز بل هو رشوة حقيقة بيان ذلك ان الرشوة هو ما يعطيه الشخص للحاكم ليحكم له او يميله على ما يريد ولا فرق في ذلك بين ان يكون غاية البذل فعلاً حاضراً او متوقعاً كان يبذل للقاضي لاجل انه لو حصل له خصم يحكم للباذل وان لم يكن له بالفعل خصم حاضر ولا خصومة حاضرة وهذا المعنى مطابق لما ذكرنا في معنى الرشوة من اللغويين واما الهدية فهو كل مبذول لا لغرض يفعله المبذول له بل لمجرد التودد او التقرب الى الله او البر وهو مناسب لمعناها في اللغة قال في المجمع واهديت له واهديت اليه من الهداية واحدة الهدايا والهداء بالكسر مصدر قولك هديت العروس الى بعلها هداء فهي هداة انتهى بل صريح الخبر تهادوا تحابوا **اذا عرفت ذلك فنقول** انا دفع شخص للقاضي شيئاً قبل التولي للقضاء وكان ممن لم يعهد منه الهدية يكون قرينة على ان المقصود منه الحكم ولو فرضنا فيكون حراماً لادلة الرشوة لانه رشوة وعليه يحمل اطلاق ما ورد من طريق العامة والخاصة كما في امالي الشيخ ان هدايا العمال كما في بعضها او هدية الامراء كما في بعض آخر غلول او سحت قال في المجمع قوله تعالى وما كان لنبي ان يغل اي ما صح لنبي ان يخون في الغنائم فان النبوة تنافي الخيانة قيل نزلت حين فقدت قطيفة حمراء يوم بدر فقال بعض المنافقين لعل رسول الله صلى الله عليه وآله اخذها يقال غل شيئاً من المغنم اذا اخذه منه خفية وقرء وما كان لنبي ان يغل بضم الغين ويغل بالبناء للمجهول فمعنى يغل يخون ومعنى يغل يخان يعني ان يؤخذ من غنيمته اي يخون اي ينسب الى الغلول انتهى ومثله في الصحاح وفي غير هذه الصورة جاز الهدية نعم يمكن ان يقال انه على ما ذكرنا يكون هذا الفرد من افراد الرشوة فلا يكون الحرام الا الرشوة دون الهدية مع انه في خبر اصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام قال ايما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة عن حوائجه

المهدي خصوصاً اذا كان لانه يدعو الى الميل وانكسار قلب الخصم وكذا اذا كان ع

في حكم الهدية للقاضي

وان اخذ هدية كان غلولاً وان اخذ رشوة فهو شرك فقابل الهدية مع الرشوة وحكم بان الاول غلول والثاني شرك فيكون ما بعد
من افراد الهدية حراماً مثل الرشوة الا ان الحكم بحرمة الهدية للقاضي مطلقاً مخالف للضرورة لعدم الاشكال في قبول النبي والائمة
عليهم السلام الهدايا من الناس مع انهم قضاة بينهم ولذا نقل الشيخ في المبسوط عنه صلى الله عليه وآله لو دعيت الى كراع لاجبت ولو اهدي
الي كراع لقبلت فلا بد من الجمع بين ما دل على حرمة الهدية للقاضي مطلقاً وما دل على الجواز بحمل دليل الحرمة على صورة تصدي للقضاء
للمهدي وحمل دليل الجواز على غيره وذلك لان الهدية حين القضاء سبب للتحابب الموجب لملاحظة المهدي فنهى الشارع عنه مقدمة
والى هذا نظر ما ذكره القوم وجهاً للحرمة بانه يورث المودة الموجبة للحكم له وان لم يمكن الدفع بسبب الحكم الا انه ملازم للمهدي ولما
كان هذا في حقهم عليهم السلام غير معقول للعصمة فيجوز لهم دون غيرهم او لان المهدي لا يهدي للقاضي الا بسبب انه بالاخطر في الحكم ولو بعد حين
وهذا لا يهدي له ان لم يكن قاضياً وهذا يناسب تفصيلهم بانه ان كان ممن لم يعهد منه الهدية قبل التولي للقضاء لم يجز والا جاز و
يشهد له قوله صلى الله عليه وآله في رواية ابي حميد الساعدي قال استعمل النبي صلعم رجلاً يقال له اللتبية على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم و
هذا اهدي لي فقام النبي صلى الله عليه وآله على المنبر فقال ما بال العامل نبعثه على اعمالنا يقول هذا لكم وهذا اهدي لي فهلا جلس في
قعر بيته او بيت امه فينظر هل يهدى له ام لا والذي نفسي بيده لا ياخذ احدهم منها شيئاً الا جاء يوم القيمة يحمله على رقبته وهذا غير متصور في
حقهم عم ولا يدفع احد هذا القصد لهم فيجوز في حقهم دون غيرهم **هذا** غاية الكلام في المقام ويبقى شيء وهو بيان المراد مما عن
عيون الاخبار عن مولانا ابي الحسن الرضا عن امير المؤمنين عليهما السلام في تفسير قوله تعالى اكالون للسحت قال هو الرجل يقضي لاخيه
ثم يقبل هدية اشار المصنف اليه بقوله وللرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم وعلى بعضها محمولة
على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من اهل الحاجة اليه لئلا يقع في الرشوة يوماً انتهى **اقول** لما كان ظاهر الرواية
حرمة الهدية اذا قضى حاجة لاخيه طلباً لمرضاة الله او لمجرد حسن الاخوة والهدية ممن قضى له الحاجة الى صاحبه هدية وكان ذلك بالملاك
قطعاً فلا بد من توجيه الرواية على وجه لا يعلم فساده وبعض التوجيهات المتصورة يقتضي حرمتها وبعضها يقتضي رجحان التجنب فمما
يوجب الحمل على رجحان التجنب ان يكون المراد بالقضاء القضاء العرفي اذ لا اشكال في جواز اخذ الهدية بعده او قبله في غير المحرم و
مما يوجب الحمل على الحرمة ان يكون المراد بالحاجة خصوص الخصومة والمراد بالقضاء الحكم ويكون ثم للترتيب في الاخذ الخارجي وان
كان المقاولة على الدفع قبله فلا اشكال في حرمته لانه رشوة حقيقة ومما يوجب ذلك ايضاً ان يكون المراد بالهدية المقاولة على ما
يريد اعطائه بعد القضاء والحكم مع تسميته هدية وتصويره بصورة الاحسان اليه على ما هو المتعارف فيما بين العجم وكذلك الحكم
اذا كان المراد بالحاجة خصوص الخصومة ايضاً ويكون ثم للترتيب في الاخذ في المقاولة او بينهما وعلى هذين الوجهين كونها
رشوة ظاهر ايضاً وان سميت هدية وهل يحرم الرشوة في غير الحكم مثل ان ياخذ الحاكم الرشوة لمدح معطيها عند الولاة و
تقديمه في الامور العرفية او تعظيمه وتجليله ونحوهما من الامور العرفية فنقول ان معنى الرشوة كما نقلنا عن المجمع والمصباح
والنهاية عام ليشمل الحكم الشرعي وهو القضاء والحكم العرفي بل مطلق الحاجة كما في النهاية حيث قال انها الوصلة الى الحاجة
بالمصانعة الا ان محل الاجماع والنصوص هو الحكم الشرعي وبعض الاطلاقات منصرفة الى الرشا في الحكم فلا دليل على حرمتها
في غيره نعم يمكن ان يقرب الحرمة بان يقال اكل المال بغير التجارة والعقود المعروفة والمصحح الشرعي اكل بالباطل فيكون حراماً الا
ان المال لا يملك والرشوة ليست مصححاً شرعياً فان كان دفع الشيء بعنوان الجعل فيصح اذا كان العمل حلالاً شرعاً الا انه حينئذ يخرج
عن كونه رشوة فتم واما بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة فلا مانع منه لعدم وجود نص يدل عليه والاصل
الاباحة مع ان ما ورد في الوافي والتهذيب عن الحسين بن حماد بن عيسى عن حريز عن محمد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرشو
الرشوة على ان يتحول من منزله فيسكنه قال لا باس به قال في الوافي الذي عقيبها يعني يرشو الغاصب لمنزله او يريد بالمنزل المنزل
الذي جاز له سكناه والمسجد والسوق ونحوهما انتهى يدل على الجواز وايضاً يدل على الجواز اذا كانت الحاجة غير محرمة رواية الصيرفي
قال سمعت ابا الحسن عليه السلام وسئله حفص الاعور فقال ان عمال السلطان يشترون منا القرب والاداوي فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه

منا فنرشوه حتى لا يظلمنا فقال لا باس بما تصلح به مالك ثم سكت ساعة ثم قال اذا انت رشوته ياخذ منك اقل من الشرط قلت نعم
قال فسدت رشوتك ذكرها في الوافي عن التهذيب قال بعد ذلك في البيان الذي عقيب الرواية ما نصه القرب جمع القربة وهي ما يستقى
فيه الماء والاداوي جمع الاداوة وهي المطهرة انتهى وهذا يدل على ان ما ذكره المصنف في نقل الرواية من لفظ الاداوة غير صحيح **قوله** وربما
يعد من الرشوة او يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة كبيعه من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم فان لم يقصد من المعاملة الا
المحاباة التي في ضمنها او قصد المعاملة لكن جعل المحاباة لاجل الحكم له بان كان الحكم له من قبيل ما تواطئا عليه من الشروط الغير المصرح بها
في العقد فهي رشوة وان قصد اصل المعاملة وحابى فيها لجلب قلب القاضي فهو كالهدية ملحق بالرشوة وفي فساد المعاملة المحاباتي فيها
وجه قوي انتهى **اقول** لا اشكال في ان الاعطاء اخص من الانتفاع لان الاعطاء يحصل بدفع النقدين والعقار والحبل والثياب والاطعمة
والاشربة وغيرها الى شخص ويصدق عليه الانتفاع فيصح ان يقال فلان ينتفع من فلان بهذا اباه والانتفاع اعم مثلاً يصدق على ان
فلاناً ينتفع من حجر هذا الجبل ولا يصدق ان فلاناً يعطي من هذا الجبل لان الاعطاء لا بد له من معط والانتفاع يحصل بلا معط مثلاً
يصدق ان يقال فلان ينتفع من فلان وان لم يكن معط مثل ما ينتفع الناس بسبب الاتصال به بالشيء ثم وان لم يكن هناك عطية منه اليه
وكذا يصدق على من باع شخصاً في المعاملة معارة ينتفع من فلان في المبايعة ولا يصدق الاعطاء لان المعتبر في الاعطاء ان يكون بغير عوض
ولو قليلاً ولذا يقولون باع بثمن بخس ولا يقولون اعطى بثمن فلاناً وعلى هذا فلا يصح ان يقال ان المحاباة رشوة لان الرشوة على ما
في المجمع والصحاح والنهاية والقاموس والمصباح اعطاء المال للحكم بل يستفاد من بعض النصوص عدم شموله لما عدى المال مثل
رواية يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام حيث سئل عن السحت فقال الرشا في الحكم ومن المعلوم ان السحت كما في المصباح كل مال حرام لا يحل
وكذا يستفاد ذلك من سياق سائر الاخبار حيث قرن بها الرشوة بما هو من قبيل المال مثل اجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ والربا
بل الظاهر من سياق كلمات الفقهاء ايضاً ذلك ولذا قال في الجواهر ان الرشوة خاصة في الاموال وفي بذلها على جهة الرشوة او هما
تشبهها وتعم الاعمال بل والاقوال كمدح القاضي والثناء عليه والمبادرة الى حوائجه واظهار تبجيله وتعظيمه ونحو ذلك وتعم البذل في
عقد المحاباة والعارية والوقف ونحو ذلك وبالجملة كل ما قصد به التوصل الى حكم الحاكم فلا يقوى في القسم الثاني وان شك في
بعض الافراد في الدخول تحت الاسم وجزم بعده فلا يبعد الدخول في الحكم انتهى وعلى فرض كون المحاباة رشوة فلا وجه لبطلان المعاملة
بسببها لان المحاباة عبارة عن بيع المال باقل مما يساوي قيمته والمبايعة الصحيحة حاصلة باعطاء شيء في مقابل شيء متمول مملوك شرعاً عند
اجتماع شرايط المتعاقدين والصيغة وكلاهما موجودة هنا وكونه في هذه المعاملة قاصداً لامر آخر محرم او حدث المعاملة بسببه لا
موجباً لبطلانها ولذا قلنا بصحة بيع العنب لمن يعمل خمراً وليس النهي راجعاً الى ذات المعاملة لان المبايعة ليست رشوة بل الرشوة
ان سلم هي المحاباة التي وقعها المكلف باختياره وهو خارج عن ذات المعاملة وانضمامها وجوداً لا يصير سبباً للعينية بل نقول
لا تنافي بين ان يكون الشيء صحيحاً وحراماً لان اجتماع الامر والنهي هنا مما لا يتوهم نعم ان لم نقل بالصحة في العبادات لمنافاته لقصد القربة
نقول بها في المعاملات ولا مانع منه لان اوامر المعاملة تدل على صحة كل معاملة ومنها هذه المعاملة وادلة حرمة الرشوة تدل على
حرمة الرشوة فجمعهما المكلف في فرد باختياره لا يخرجه عن حكم العنوانين الغير المتنافيين نعم اذا كان بحيث لا يقصد البيع اصلاً يكون
باطلاً بسبب عدم القصد للمبايعة ويحرم اخذ الثمن للبائع واخذ المثمن للمشتري ولا يمكن الحاقه بالرشوة نظراً الى ان المناط العظمى هو
التوصل الى الحكم موجود في المعاملة المحاباتية لمنع كونه مناطاً قطعياً واما الحاقه بالهدية فبطلانه اظهر لصحة سلب الهدية عن المعاملة
المحاباتية والحق انه ليس من افراد الرشوة حتى يقال بفساد المعاملة او صحتها اذا عرفت ذلك فنقول كلما حكم بحرمة اخذه وجب على الاخذ
رده ورد بدله مع التلف اذا قصد مقابلته بالحكم لانه بعد فساد هذه المقابلة شرعاً لا يخرج المال عن ملك مالكه ولا اشكال في
ان من اتلف مال الغير او تصرف فيه بغير وجه شرعي يكون ضامناً وليس معنى الضمان الا رد عينه في صورة وجوده وبدله في صورة تلفه و
اولم يقصد المقابلة بل اعطى اعطاء مجاناً لكونه باعثاً على الحكم وهو المسمى بالهدية فلا ضمان لان الداعي لا يكون عوضاً فاذا لا مكث
في مقابله عوض فكل مال دفعه المالك بلا عوض لا يكون الاخذ ضامناً لانه تسليط مجاني فاذا اقدم المالك من اول الامر الى الدفع

مجانا لا يتعلق على منه الاخذ شئ فيكون كالهبة المجانية الفاسدة وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده ولا شك في ان الهبة المجانية الصحيحة ليست موجبة للضمان ولا ينافي كونه حراما مع عدم الضمان لذا لا ضمان لمن تصرف في حق الاخضا(؟) لكنه فعل حراما وما دل على انه سحت انما يدل على حرمة الاخذ لا على الضمان وقاعدة على اليد مخصصة بغير اليد المجانية ولذا لا ضمان على المتهب في الهبة المجانية اذا كانت صحيحة ولا في الهدايا ولا فيما اباح المالك التصرف فيه مجانا فظهر تمام ان الفعل بعدم الضمان في الرشوة مطلقا معللا بتسليط المالك عليه مجانا وبكونه شبيها بالمعاوضة وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وعلى اطلاقه ليس على ما ينبغي بل محل منع كما حققنا مع ان تعليله الاول مناف لتعليله الثاني لان مقتضى الاول عدم الضمان ومقتضى الثاني الضمان لوضوح ان المعاوضة الصحيحة توجب ضمان كل من البايع والمشتري ما وصل اليه بعوضه المذكور فيه وهذا يقتضي الضمان في طرف الفساد لان كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده **قوله** ومنه في اختلاف الدافع والقابض لو ادعى الدافع انها هدية ملحقة بالرشوة في الفساد والحرمة وادعى القابض انها هبة صحيحة احتمل تقديم الاول لان الدافع اعرف بنيته ولاصالة الضمان في اليد اذا كانت الدعوى بعد التلف الخ **اقول** المراد بالاصل هنا قاعدة على اليد لا الاستصحاب لوضوح ان المعتبر فيه هو اليقين السابق وهو مفقود لكونه مشكوكا من الاول لا ان القاعدة المذكورة هو الضمان الا اذا ثبت التسليط المجاني ولا وجه لتقييده بعد التلف لكونه موهما لما ليس بمراد قطعا لان التقييد بعد التلف يوهم كون الضمان عبارة عن تدارك الشيء بدفع مثله او قيمته وهو فاسد لان معنى الضمان ليس الا العهدة والعهدة ليس معناها الا الرد اذا كان موجودا وما كان اقرب اليه اذا كان مفقودا بحكم العقل فالعهدة في كل مقام له معنى مناسب لذلك المقام مثلا عهدة الموجود ليس الا حفظه الى التلف عهدة التالف ليس الا دفع بدله فاستعماله في كل من الحالتين حقيقة واستحالته في مقام وجود المدفوع بعينه بوجوب رده بعينه فاذا قال ابنك بعهدتي معناه انه يؤديك سالما واذا قال دين فلان بعهدتي معناه اني اؤدي المبلغ مثل ما لك عليه **قوله** والاقوى تقديم الثاني لانه يدعي الصحة الخ **اقول** انما يتم ما ذكره على ما حققه في الاصول بقوله ثم لو شك في ان من جرته وتكلم بكلام هل سلم عليه او شتمه كان مقتضى قاعدة الصحة ان كلامه ذلك ليس حراما فلا يصح ان يحكم بانه فاسق واما ان يلزمه وجوب رد السلام فلا وعليه يترتب بهذا الاصل انه ليس برشوة اما كونه هبة صحيحة لا ضمان فيه فلا ولكن فيه مع ان هذا خلاف التحقيق لان الامر اذا كان دائرا بين شيئين لا ثالث لهما فاذا ثبت بالدليل دفع احدهما فلا اشكال في ثبوت الاخر وكذا اذا قطع ببطلان احدهما ولا اشكال في ان مؤدى الاصول في الظاهر مثل القطع والدليل فلا بد من ان يترتب عليهما ما يترتب عليهما وهذا هو المراد من الخبر لان قوله ضع امر اخيك على احسنه يدل على الحمل على الاحتمال الصحيح لا على الصحيح ولو لم يكن محتملا بل مقطوع عدمه فاذا كان المحتمل معنيين يكون احدهما صحيحا والاخر فاسدا فلا بد من الحمل على المحتمل الصحيح لا على الصحيح وبذلك يظهر ضعف ما حققه المصنف من عدم وجوب رد السلام لان الحمل الصحيح هنا لا يحتمل غير السلام فيجب مع ان ما ذكره من التفكيك جار هنا ايضا لان الاصل المذكور وان لم يثبت وجوب رد السلام على تحقيقه لكنه يثبت عدم الفسق المترتب على الشتم المنفي باصالة الصحة وما نحن فيه كذلك لان احتمال الحرمة ناش من كونه رشوة فاذا ارتفع بالاصل انه ليس برشوة ثبت جواز الاكل لان الحرمة مترتبة على اخذ المال بوجه باطل وهو منتف بالاصل فتم **قوله** ولو ادعى الدافع انها رشوة او اجرة على المحرم وادعى القابض كونها هبة صحيحة احتمل انه كذلك لان الامر يدور بين الهبة الصحيحة والاجارة الفاسدة فيحمل العدد(؟) اذ لا عقد مشترك كما هنا اختلفا في صحته وفساده والدافع منكر لاصل العقد الذي يدعيه القابض لا لصحته فيحلف على عدم وقوعه ليس هذا من موارد التداعي كما لا يخفى الخ يظهر مما ذكره ان حمل العقد على الصحيح يتوقف على تسالم المتعاقدين على العقد مع التشاجر في صحته وفساده فلو لم يتسالما على عقد خاص لم يصح حمل العقد على الصحيح وان كان النزاع في الصحة والفساد على نحو مر اولا ان ما ذكره على فرض تماميته يتم في المثال الثاني وهو ما لو ادعى الدافع انها اجرة واما في المثال الاول وهو ما لو ادعى الدافع انه رشوة فلا اذ لا يتصور هنا عقد يتسالما عليه بل لا يتوهم عقد هنا انه على فرض انتفاء عقد يختلف في صحته وفساده كان الشك في صدور العقد عن المسلم صحيحا او فاسدا فيجب حمل فعل المسلم على الصحة وهو يقتضي الحكم بتقديم قول من يدعي الصحة كما ذكرنا في الاول الذي دليل القاعدة مثل خبر ضع امر اخيك على احسنه لا يختص بالعقود بل جار في العقود وغيره فيتم الحمل على الصحة ولا يختص بصورة

التداعي في موضوع محقق حتى يتم قول المصنف وليس هنا من موارد التداعي كما لا يخفى الخ لان مورده عبارة عما كان كل من المدعيين متسالمين لامر ثابت بعد تسالمهما على وجود متعلق صالح لكل منهما ولا يصح التمسك بقاعدة سماع ما لا يعلم الا من قبله لتقديم قول الدافع لما ذكرنا مرارا من ان هذه القاعدة مما وقع عليه تخصيصات كثيرة بحيث لا يمكن التمسك بها الا في الموارد المجبورة بعمل الاصحاب وهذا ليس منها **قوله** ولو ادعى الدافع انها رشوة والقابض انها هدية فاسدة لدفع الغرم عن نفسه بناء على ما سبق من ان الهدية المحرمة يوجب الضمان ففي تقديم الاول لاصالة الضمان في اليد او الاخر لاصالة عدم الضمان ومنع اصالة الضمان وجهان اقواهما الاول اذ عموم خبر على اليد يقضي بالضمان الا مع تسليط المالك مجانا والاصل عدم تحققه الخ وهذا صحيح لوضوح ان الاصل دليل حيث لا دليل ولا اشكال في ان ادلة اليد شاملة لهذا المورد ولا دليل على خروجه عن تحتها والاصل عدم خروجه هنا اذ من المعلوم ان الشارع جعل اليد سببا للضمان الا اذا كان تسليطا مجانيا من قبل المالك فاذا لم يثبت فمقتضى اليد اقتضائه وبعبارة اخرى ان التسليط المجاني مانع من الضمان فلا بد من احرازه ولا يمكن احرازها بالاصل لانه معارض بالمثل **قوله** انا سعرت سب المؤمن حرام في الجملة بالادلة الاربعة الخ **اقول** السب الشتم ومثله السباب بالكسر كما في المجمع الصحاح والقاموس والمرجع في السب الى العرف ولذا لم يبينه اهل اللغة بل ذكروا ان السب الشتم وقال في جامع المقاصد سب المؤمنين هو ذلك باسناد ما يقتضي نقصه مثل الوضيع والناقص ونحو ذلك الا لمن يستحق الاهانة انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد سب المؤمنين وشتمهم بمعنى واحد يعم للتعرض والطعن القاذف والفحش والتصغير والتحقير ونحوها مع قصد الانشاء فتخالف الغيبة او يعم الانشاء والخبر ويختلفان في بعض التعبيرات فيعم كل منهما الاخر من وجه وحرم سب الاشرار من اهل الايمان مثل الاخيار لتطابق الادلة الاربعة على تحريم ما يسيء مخصوصا في مؤمن او اذية له او ظلما في غيرها قام الدليل على الاذن به لحكمة ظاهرة او خفية انتهى قال السيد في مفتاح الكرامة والشتم كالفاسق والحقير والوضيع والكلب والكافر والمرتد والتعيير بشيء من بلاء الله تعالى كالاجذم والابرص انتهى **ويدل** على حرمة السب في الجملة الادلة الاربعة **اما** الكتاب فما دل على حرمة الظلم ولا اشكال في انه ظلم مثل قوله تعالى ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وغيره **واما** الاخبار فكثيرة **منها** رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر واكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه **وفي** رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل من تميم الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال اوصني فكان فيما اوصيه لا تسبوا فتكسبوا العداوة **ومنها** رواية ابن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في الرجلين يتسابان قال البادي منهما اظلم ووزره على صاحبه ما لم يعتذر الى المظلوم ويدل عليه ما يدل من اخبار في تعزيره وهي كثيرة **ومنها** ما عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع عن رجل سب رجلا بغير قذف يعرض به هل يجلد قال عليه تعزير **ومنها** ما عن ابي حنيفة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قال لاخر يا فاسق قال لا حد عليه ويعزر فقال المصنف بعد ذكر رواية ابن الحجاج وفي مرجع الضمائر اغتشاش ويمكن بحيث يرتفع الاغتشاش ان الضمير المضاف اليه في وزره راجع الى غير البادي المفهوم من قوله يتسابان والبادي منهما اظلم يعني ان وزر غير البادي على البادي او مثل وزره عليه لانه صار سببا للوزر فيكون الضمير في حسنه(؟) راجعا الى البادي فانه اعتذر الى المظلوم عن سبه وابقاء عرابه(؟) في السب به من المؤمنين **واما** الاجماع فموجود في الجملة محقق بل هو منصوص ومحكي في الاسلام **واما** العقل فلا اشكال في دلالته على قبح السب في الجملة ولذا ترتب عليه الجزاء عند من لم يعمل بشريعة من الشرائع مثل الدهرية **واما** ذكره العلماء في باب المكاسب ليس الا انه قد يجعل كسبا بان يكون كسبه ان يشتم زيدا وعمرا حتى يأخذ بسببه شيئا او يأخذ الشيء ليشتم الناس **بقي هنا** فروع لا بد ان نتكلم فيها **الاول** انه لا يعتبر في صدق الشتم مواجهة المسبوب نعم يعتبر قصد الاهانة والنقص اذ لم يتكلم بما كان لازمه الاهانة اما الاول فلصدق الشتم عرفا ولو لم يواجه المسبوب ولا اشكال في انه ظلم ايضا فيشمله ادلة الحرمة واما الثاني فلان الشاتم اذا لم يقصد الاهانة ولم يكن السب مما لازمه الاهانة مثل قول الصديق لصديقه انك جاهل او سفيه او نحوه مما لا يلزم منه الاهانة لم يكن ظلما على المسبوب **الثاني** ان النسبة بينه وبين الغيبة اعم من وجه اما مادة الافتراق من طرف الغيبة فهو ان يذكره في غيبته بشيء يكرهه لم يكن مما يلزم منه منقصته مثل بيان شيبه او

لباس مثلا ان لباسه طويل او ان لباسه وسخ مع عدم كونه هذا منقصة له مثل كونه من سلك الزهاد بل يكون بالنسبة الى جهة ارتفاع الآثار يكرم ذكره واما مادة الافتراق من طرفنا السب فمثل السب بحضور المسبوق بان ذكر ما يلزم منه منقصة عليه بحضوره ومادة الاجتماع ذكر ما يكرهه مما يكون مما يلزم منه المنقصة والاهانة في غيبته لا بحضوره والظاهر تعدد العقاب في مادة الاجتماع لحصول العنوانين فيها لكون ذلك الفعل ذكر ما يكرهه وكونه موجبا للاهانة وهو السب لكن التحقيق عدم تعدد العقاب بمجرد حصول العنوانين اذ لا اشكال في ان المكلف لم يوجد الا فعلا واحدا نعم اذا كان قاصدا لهما فله وجه ان قلنا بان تعدد سبب لتعيين ما هو المقصود من هذا الفعل لا ان يجعل الشيء الواحد شيئين كما لا يمكن ان يجعل الشيء الواحد في طرفنا الوجوب شيئين كما اذا قصد بصلوة واحدة الظهر والعصر اذا وجب قضاؤهما **الثالث** انه لا اشكال في جواز سب الكفار بل انه من العبادات لصريح الاخبار وقيد الحرمة فيها بالايمان وكذا لا اشكال في جواز سب غيره الى الايمان من المسلمين لتقييد اخبار النهي عن السب بالمؤمن لا بالمسلم واما المتظاهر بالفسق فهل يجوز سبه كما جاز غيبته ام لا وعلى فرض جوازه هل يجوز اذا كان من باب النهي عن المنكر فليشترط بشروطه ام لا بل لا يجوز مطلقا قال المصنف ره ظاهر النصوص والفتاوى كما في الروضة الثاني والاحوط الاول الخ ولكني ما رايت نصا يكون ظاهرا في جواز سب المتظاهر بالفسق وما ذكرنا من ان ادلة الحرمة معلق على عنوان المؤمن ولا اشكال في ان المتظاهر مؤمن فيشمله الحرمة نعم يجوز من باب النهي عن المنكر لشرائطه واستفادة الجواز مما دل على جواز الغيبة قياس لان ترخيص الشارع الغيبة لا يدل على جواز سبه نعم يمكن التمسك لجوازه بما دل على عدم الحرمة له فان من لم يكن له حرمة في الشريعة يجوز سبه مثل قوله في رواية هرون بن الجهم اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة ومثل رواية ابي البختري ثلثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع والامام الجائر والفاسق المعلن بفسقه لكن الاحوط مع ذلك تركه كما ذكره المصنف **الرابع** انه لا اشكال في جواز سب المبتدع لما ورد من قوله صلى الله عليه وآله اذا رايتم اهل البدع من بعدي فاظهروا البرائة منهم واكثروا من سبهم والوقيعة فيهم **الخامس** ما قاله المصنف بقوله ويمكن ان يستثنى من ذلك ما اذا لم يتاثر المسبوب عرفا بان لا يوجب قول هذا القائل في حقه مذلة ولا نقصا كقول الوالد لولده او السيد لعبده عند مشاهدة ما يكرهه يا حمار وعند غضبه يا خبيث ونحو ذلك سواء لم يتاثر القول فيه بذلك بان لم يكرهه اصلا او تاثر به على ان العبرة بحصول الذل والنقص فيه عرفا ويشكل الثاني بعموم ادلة حرمة الايذاء نعم لو قال السيد ذلك في مقام التاديب جاز لفحوى جواز الضرب في اما الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم انت ومالك لابيك فتامل مضافا الى استمرار السيرة بذلك الا ان يقال ان استمرار السيرة انما هو مع عدم تاثر السامع وتاذيه بذلك الخ لكن عموم الاخبار يدل على حرمة السب مطلقا ويشمل ما اذا لم يتاثر المسبوب وما في ذيل رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال جاء رجل من تميم الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له اوصني فكان فيما اوصيه لا تسبوا فتكسبوا العداوة لا يستفاد منه ان حصول العداوة علة فما لم يحصل لم يكن حراما وثانيا ان سب الوالد لولده غير جائز ولو لم يكرهه لعموم الادلة ودلالته عليه ليس لبدا على جواز السب واستفادة ذلك مما ورد من مثل قوله فيما اعتق الوالد مملوك ولده انت ومالك من هبة الله لابيك وما ورد في كتاب علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل انت ومالك لابيك ونحوهما مما دل على جواز تصرف الوالد في مال الابن غير صحيح لان جواز التصرف في ماله لا يدل على جواز ايذائه بل يظهر للمتامل في الاخبار والفتاوى ان جوازه في الاموال ايضا ليس مطلقا بل في صورة الضرورة ومقدار الحاجة فقوله عليه السلام في رواية ابي حمزة الثمالي ما احب ان ياخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه وان كان ظاهرا في الكراهة الا ان فتوى الاصحاب بالحرمة وما في ذيله من قوله عليه السلام ان الله لا يحب الفساد قرينة على ان المراد حرمة الاخذ في غير الضرورة والحاجة ثم وثالثا ان جواز السب مطلقا بالنسبة الى المولى غير معلوم بل مقتضى العمومات لا يجوز سبه نعم يجوز في مقام التاديب لفحوى جواز الضرب **قوله** المسألة العاشرة السحر حرام في الجملة بلا خلاف الخ **اقول** الكلام في مقامات **الاول** في معنى السحر والمراد منه كما في القاموس والمجمع والصحاح ما لطف ماخذه ودق وعرفه بعضهم بانه صرف الشيء عن وجهه وآخرون كابن فارس في مجمله بانه اخراج الباطل في صورة الحق وبعضهم انه الخديعة حكاه ابن فارس وعرفه الفقهاء

المذكور بحسب الغيبة

سبب للغيبة لان تمامها ما يكون قابلا للمفاوضين والمتعلقة ليس بالقصد الا ان يقال انه

في حكم سب ... الغيبة

بتعاريف **احدها** ما ذكره العلامة في القواعد والتحرير والتذكرة وفي ايضاح النافع والتنقيح والكفاية ومجمع البحرين بلا زيادة ونقصان هو كلام يتكلم به او يكتبه او رقية او يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور او قلبه او عقله من غير مباشرة انتهى **وثانيها** ما ذكره الشهيد في الدروس من قوله السحر هو الكلام والكتابة والرقية والدخنة بعقاقير الكواكب وتصفية النفس والتصوير والعقد والنفث والاقسام والعزائم بما لا يفهم معناه ويضر بالغير فعله انتهى **وثالثها** ما في المسالك هو كلام او كتابة او رقية او اقسام او عزائم ونحوها يحدث بسببها ضرر على الغير انتهى **ورابعها** ما في المنتهى السحر عقد ورقى وكلام يتكلم به او يكتبه او يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور او قلبه وعقله من غير مباشرة انتهى **وخامسها** عن فاضل المقداد في التنقيح بانه عمل يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة واسباب خفية **وسادسها** استحداث الخوارق سواء كان بالتاثير النفساني او الاستعانة بالفلكيات فقط او بتمزيج قويها بالقوى الارضية او بالاستعانة بالارواح الساذجة ولا يخفى ان كلا منها منتقضة اما في الطرد او العكس او فيهما لورود النقض بما يؤثر في متعلقات المسحور كداره او ولده او ماله او ما يتعلق به من غير تاثير في شخصه او بما عكسه بالدعوات المستجابة والتوسل بالقرآن والادعية وبالمعجزات في الاولى ان يقال السحر ما يؤثر في متعلقه شخصا كان او دارا او حيوانا من غير طريق شرعي كالادعية والمعجزة ونحوهما سواء كان اثره ضررا على المسحور او نفعا له او يؤثر اثرا غريبا من غير ان يؤثر في شخص وحيوان ومما ذكرنا ظهر ان المعتبر في السحر ليس الاضرار كما في الدروس والمسالك والحق ان المرجع في معرفة مفهومه الى العرف العام والى اهل السحر العالمين به كغيره من موضوعات الاحكام والا فلا يعرف حقيقتها من تعاريف اهل اللغة وكلمات العلماء مع كثرة اختلافهم في معناه **المقام الثاني** في حكمه لا اشكال في حرمته في الجملة بل هو ضروري في الاسلام ويدل عليه الادلة الاربعة **اما** الكتاب فمثل قوله تعالى في قصة هاروت وماروت يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه بل الاية الشريفة تدل على كفر عامله **واما** النصوص فقد تظافرت وتواترت فيه **منها** عن السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل قيل يا رسول الله لم لا يقتل ساحر الكفار قال لان الشرك اعظم من السحر **ومنها** قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثة لا يدخلون الجنة مدمن خمر ومدمن سحر وقاطع رحم **ومنها** ما عن قرب الاسناد عن السندي بن محمد عن ابي البختري عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا عليه السلام قال من تعلم شيئا من السحر قليلا او كثيرا فقد كفر وكان آخر عهده بربه وحده ان يقتل **ومنها** ما عن عبد الرحمن بن الحسن التيمي معنعنا عن ابي عبد الله عن آبائه عن علي عليهم السلام قال في حديث نحن اهل بيت عصمنا الله من ان نكون فتانين او كذابين او زنانين فمن كان فيه شيء من هذه الخصال فليس منا ولا نحن منه وغيرها **اما** الاجماع فبكلا قسميه موجود اما المحصل فظاهر واما المنقول فقد قال في شرح الارشاد بعد نقل معنى السحر عن المنتهى وهذا اجماعي بين المسلمين انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد حرمته للاجماع بل الضرورة من الدين وقال وينقل اجماع المسلمين عليه وقال السيد في مفتاح الكرامة وتعلم السحر وتعليمه واخذ الاجرة عليه اجماعي بين المسلمين وقال في المنتهى بعد نقل الكلام في السحر اذا عرفت هذا فلا خلاف في تحريم السحر علما وعملا واكتسابا بل لعله اجماع المسلمين او ضروري الدين انتهى وقال في الجواهر وتعلم السحر للعمل وتعليمه كذلك وعمله بلا خلاف اجده فيه في الجملة بين المسلمين فضلا عن غيرهم بل هو من الضروريات التي يدخل منكرها في زمرة الكافرين انتهى وقال في الرياض والكل حرام في شريعة الاسلام وظاهره اجماع المسلمين انتهى وفي الكفاية لا خلاف في حرمة عمله والتكسب به وفي الايضاح والتنقيح بعد ذكر اقسامه ان كله حرام في شريعة المسلمين ومستحله كافر انتهى **المقام الثالث** في بيان الفروع المتعلقة به واقسامه وافراده المستفادة من التعاريف المنقولة من العلماء الاعلام الراشدين التي من جملتها ما في الدروس السحر بالكلام والكتابة والرقية والدخنة بعقاقير الكواكب وتصفية النفس والتصوير والعقد والنفث والاقسام والعزائم بما لا يفهم معنا انتهى الرقية العوذة قال في جامع المقاصد الدخنة البخور وتصفية النفس بالرياضات الباطلة والتصوير ما يصور الساحر صورة المسحور على ورق او مجسم فيوقع بها ما يريد ايقاعه على المسحور مثل ان

في ... السحر ...

يقطع بين الصورة وسيرتها ... وعين به والعقد ما يعقده الساحر بخيط او شعر او غيرهما بقصد عقد المرء من زوجه و
انعقاده ونحوه والنفث النفخ قال في المجمع في تفسير قوله تعالى ومن شر النفاثات في العقد اي النساء السواحر اللواتي يعقدن
في الخيوط عقداً وينفثن عليها اي يتفلن الى ان قال والنفث شبيه بالنفخ وهو اقل من التفل لان التفل لا يكون الا ومعه شيء من
الريق والنفث نفخ لطيف بلا ريق انتهى والعزائم الرقى قال في المجمع العزائم الرقى وعزمت عليكم اي اقسمت عليكم والظاهر ان
المراد بالعزائم الالفاظ التي يتكلم بها اهل هذا العمل لا يفهم معناها ولذا قال الشهيد العزائم بما لا يفهم معناه وقال الشهيد
والكاشاني من السحر استخدام الملائكة والجن قال في الدروس ومن السحر الاستخدام للملائكة والجن والاستنزال للشياطين في كشف
الغائب وعلاج المصاب ومنه الاستحضار بتلبس الروح ببدن منفعل كالصبي والمراة وكشف الغائب عن لسانه انتهى ومثله بعينه عبارة
المسالك قال في المنتهى فاما الذي يقال من العزم على المصروع ويزعم انه يجمع الجن فيامرها فتطيعه فهو عندي باطل لا حقيقة له وانما
هو من الخرافات انتهى وقال في مفتاح الكرامة بعد نقل عبارة الكتاب وما كان مثلها فقولهم يؤثر في بدن المسحور الى آخره ظاهره ان
استخدام الجن والملائكة واستنزال الشياطين ليس من السحر وان حرمته من جهة اخرى لكونها كهانة كما ستعرف اذ لا تأثير لهذا
في شيء من البدن والعقل والقلب لا سحر العين فلا تؤثر اثرها باحد ولهذا ترك ذكرها الاكثر وما ذكرها غير الشهيدين ومن تأخر عنهما او
عن احدهما واقتصر على نسبة ذلك اليهما والى الشهيد كالكركي والخراساني وما وافقهما انتهى **وفيه اولاً** ان المراد بالسحر ليس
الا ايجاد شيء يترتب عليه آثار غريبة سواء كان له اثر في بدن المسحور ام لا لان المسحور لا يختص بما له بدن يؤثر فيه كما في تحريك الشجر او
صورة الحيوان ونحوهما فتامل ويشهد على انه اعم من ان يؤثر في البدن ام لا ان السحرة في الاية الشريفة في قصة موسى عليه السلام لم يفعلوا
شيئاً يضر ببدن شخص او عقله او قلبه بل فعلوا شيئاً غريباً وهو ايجاد صورة الحيات بالسحر فتامل وكذا الساحر في مجلس المامون مع
ان الامام الثامن عليه السلام جعل ان حركة صورة الاسد المنقوش في الفراش وليس هذا شيئاً مضراً ببدن انسان او قلبه ولذا قال الشيخ
الكبير بعد ذكر التعاريف المختلفة وكيف كان فالظاهر انه لا مرجع بعد هذا الاختلاف الشديد بحسب التحديد الا الى العرف العام على
نحو ما مر في الغناء من الكلام ومحصوله انه عبارة عن ايجاد شيء يترتب عليه آثار غريبة واحوال عجيبة بالنسبة الى العادات بحيث
تشبه الكرامات ويتوهم انها من المعاجز المثبتة للنبوات من غير استناد الى الشرع عبادات بحروف واسماء او دعوات ونحوها من الاشياء
واما ما اخذ من الشرع كالعوذ والهياكل وبعض الطلسمات فليست منه بل هي بعيدة عنه وكان غرض الشارع المنع من التدليس والتلبيس
انتهى **وثانياً** ان هذا ايضاً مؤثر في بدن المسحور لان المسحور على هذا هو الملائكة والجن والاثر في حقهم انما يحصل بتسخيرهم و
تعجيزهم عن المخالفة والجائهم الى الخدمة كما اشار اليه المصنف بقوله والظاهر ان المسحور فيما ذكرنا هي الملائكة والجن والشياطين
والاضرار بهم يحصل بتسخيرهم الخ بل يشير الى ما ذكرنا ما ذكره السيد في مفتاح الكرامة وما يستند الى الالات لو كان غريباً وما يكون
مستنداً الى الحساب ولو كان غريباً لا يكون سحراً الا ان السحر ما يكون سببه مخفياً والا لم يشبه بالمعجزات فلا يرد ما ذكره صاحب الجواهر
بقوله ولكن مطلق الامر الغريب سحراً فان كثيراً من العلوم كعلم الهيئة والجبر والمقابلة وهو اسرار الحجر وغيرها يظهر من العالم بها
بعض الآثار العجيبة الغريبة ويكفيك ما يصنعه الافرنج فهذه الامور من الغرائب وليست من السحر الحرام قطعاً انتهى **ثم** انه
قد وقع الخلاف بين كافة العلماء في ان السحر حقيقة او انه تخييل صرف وتوهم بحت قال في المسالك الاكثر على الثاني ومثله الدروس
وقال في المسالك بعد ذلك ويشكل بوجدان اثره في كثير من الناس على الحقيقة والتأثر بالوهم انما يتم لو سبق للقابل العلم بوقوعه
ونحن نجد اثره فيمن لا يشعر به اصلاً حتى يضر به ولو حمل تخييله على ما يظهر من تأثيره انتهى وقيل كما في الدروس اكثره تخاييل وبعضه
حقيقي لانه تعالى وصفه بالعظمة في سحرة فرعون انتهى وفيه ان وصفه بالعظمة لا يدل على كونه حقيقة بل ظاهر الاية خلاف ذلك
كما ذكره الطبرسي في تفسير قوله تعالى فالقوا حبالهم وعصيهم احتالوا في تحريك العصا والحبال بما جعلوا فيها من الزيبق حتى تحركت
بحرارة الشمس لا اشكال في ان للسحر حقيقة في الخارج ومؤثر في البدن وورد في الخبر عن الصادق عليه السلام ان السحر على وجوه شتى وجه
منها بمنزلة الطب كما ان الاطباء وضعوا لكل داء دواء فكذا علم السحر احتالوا لكل صحة آفة ولكل عافية عاهة ولكل نوع منه آخر خطفة

وسرعة ومخاريق وخفة ونوع منه ما يأخذ اولياء الشياطين منهم قال السائل فمن اين علم الشياطين السحر قال من حيث عرف الاطباء
الطب بعضه بتجربة وبعضه بعلاج انتهى ويشهد على ذلك ما ورد في تفسير علي بن ابراهيم في قضية عمارة بن الوليد الذي نفخ
السواحر في احليله فهام مع الوحش وفي الخبر عن الرضا عليه السلام سئل عن السحر فقال هو حق وهم يضرون باذن الله تعالى وغيرها
من الاخبار مثل ما ورد ان اليهود سحروا رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه جبرئيل بالمعوذتين الا انه غير صحيح لانه اعظم من ان
يؤثر السحر عليه فلا اشكال في ان التفرقة بين المرء وزوجه من السحر كما يدل عليه الاية المتقدمة في قصة هاروت وماروت وبما
ذكرنا ظهر حرمة عمل السحر بالادلة الاربعة ثم ان السحر ما يسمى سحراً عرفاً ولا فرق فيه بين ان يكون متعلقه امراً مشروعاً كحضور
الغائب وبقاء العمارة وفتح الحصون للمسلمين ونحوها ام لا لعموم الادلة نعم في فتح الحصون اشكال الا اذا كانت الضرورة داعية اليه
فيصير المحرم محللاً للضرورة ويشهد على ما ذكرنا ما رواه الصدوق في عنوان سحر المراة في الفقيه في باب عقاب المراة على سحر زوجها
بسنده عن السكوني عن ابي جعفر عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامراة سألته ان لي زوجاً وبه غلظة
علي واني صنعت شيئاً لاعطفه علي فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله اف لك كدرت البحار وكدرت الطين ولعنتك ملائكة السماء والارض
قال فصامت المراة نهارها وقامت ليلها وحلقت رأسها ولبست المسوح فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال ان ذلك لا يقبل
منها بناء على ان الظاهر من قولها صنعت شيئاً السحر كما استفاد الصدوق منه ذلك **واعلم** ان الاخبار متظافرة بكفر الساحر
ولزوم قتله الا ان يتوب وهي مطلقة غير مقيدة بالاستحلال نعم ظاهرها مراعاة الاصرار على عمله الا ان اكثر الاصحاب قيدوا القتل
بالاستحلال فان تم الاجماع على عدم قتله بدونه والا فالوجه ما قاله بعض محققي المتأخرين من العمل باطلاق الاخبار الموافقة للادلة
حيث انه لو اعتبر الاستحلال لم يبق فرق بينه وبين المعاصي الصغار وهو خلاف مقتضى تنزيله منزلة الكافر بخلاف الكافر
لصريح ما ذكرنا من الاخبار ولذا قال الشيخ الكبير في شرح القواعد منها انه لو استحله مسلم قتل لصيرورته مرتداً بانكاره ضرورياً
من ضروريات الدين ان كان اسلامه فطرياً مطلقاً بحيث لا تقبل توبته حيث انعقدت من مسلم نطفته وبنيت على الاسلام فطرته و
غير الفطري ان تاب وعاد قتل في الثالثة والرابعة ولو استحله كافر فلا قتل عليه ويقوى في النظر قتل الساحر ان كان مسلماً مع عدم
الاستحلال ايضاً انتهى **هذا** تمام الكلام في حرمة السحر علماً وعملاً واما تعلمه ولو لرفع الحاجة عند الاضطرار ففيه خلاف
صرح بالجواز جماعة قال الاردبيلي في شرح الارشاد ويمكن ان يكون تعلم السحر للحل جائزاً بل قد يجب كفاية لمعرفة المتنبي ودفعه و
دفع الضرر عن نفسه وعن المسلمين انتهى وقال في الرياض وقد استثني منه السحر للتوقي ودفع المتنبي ولا بأس به بل ربما وجب كفاية كما في
الدروس والرياض وتبعهما جماعة اقتصاراً فيما خالف الاصل على المتيقن بناء على اضعف النصوص المثبتة للتحريم على الاطلاق ولا
جابر لها من اجماع او غيره مع معارضتها بكثير من النصوص المتضمنة لجواز تعلمه للتوقي والحل انتهى وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد
واما مجرد العلم والتعلم لا لغرض العمل مع عدم ضم العمل فلا ينصرف اليه ادلة المنع غير ان الظاهر ان التعلم فيما يفارق العمل انتهى وقال
في الجواهر اما تعلمه لانه من العلوم او لانه قد يحتاج الى عمله ولو عند الاضطرار فالظاهر جوازه وفاقاً للاستاد في شرحه بل عن تفسير
الرازي انه اتفق المحققون على ذلك للاصل ولان العلم في حد ذاته شريف وانه خير من الجهل وانه لا يستوي من يعلم ومن لا يعلم بل ربما
يجب حيث يتوقف الفرق بين المعجزة والسحر عليه انتهى والحق عدم الجواز مطلقاً لان المستفاد من ظواهر النصوص والفتاوى ان تحريم
عمل السحر وتعلمه ذاتي لا للاضطرار به لا ما احل من شيء مما نص الشارع عليه بالخصوص كالغناء والقمار ونحوهما فلا يسوغ عمله
للتوصل الى غاية محللة نعم يجوز حل السحر بشيء من القرآن والذكر وعليه يحمل خبر العلاء عن محمد بن مسلم قال سألته عن المراة يعمل لها
السحر يحلونه عنها قال لا ارى بذلك بأساً وخبر عيسى بن شقفي الساحر الذي تاب رواه الصدوق وثقة الاسلام والحميري حيث قال
له ابو عبد الله عليه السلام حل ولا تعقد وكذا المروي في العلل توبة الساحر ان يحل ولا يعقد وكذا ما رواه في العيون باسناده عن الحسن العسكري
عن آبائه عليهم السلام في حديث عن قوله عز وجل وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت قال كان بعد نوح عليه السلام قد كثرت
السحرة والمموهون فبعث الله ملكين الى نبي ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة وذكر ما يبطل به سحرهم ويرد به كيدهم فتلقاه النبي

عن الملكين واداه الى عباد الله بامر الله وامرهم ان يقصّوا به على السحر وان يبطلوا ونهاهم ان يسحروا به الناس وهذا كما يقال ان
السم ماهو ثم يقال للمتعلم هذا السم من رايته فادفع غائلته بهذا ولا تقتل بالسم الى ان قال وما يعلمان من احد ذلك السحر و
ابطاله حتى يقولا للمتعلم انما نحن فتنة وامتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا ويبطلوا به كيد السحرة ولا يسحروهم فلا تكفر
باستعمال السحر وطلب الاضرار ودعاء الناس الى ان يعتقدوا انك تحيي وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه الا الله فان ذلك كفر الى ان قال
فيتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم لانهم اذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا به ويضروا به فقد تعلموا ما يضرهم ولا ينفعهم الحديث وهذا هو
المنهي والتحريم ظاهر الاكثر ومال اليه المحقق الثاني بعد نقله عن الشهيد احتمال وجوب تعلمه للاحتراز منه والفرق بينه وبين المعجز
قال وليس ببعيد ان يلزم منه التكلم محرما وفعل محرم **واما** الجواب عما استدلوا به للجواز فالاصل مقطوع بالاخبار المستفيضة المملو
بها في باب الحدود المعتضدة بالاجماعات الشاملة معاقدها للمقام وآثار واباقة الحل مخصوصة بغير السحر كالقرآن والذكر والتعويذ و
خبر العيون مخصوص بتلك الشريعة وشرع من قبلنا حجة ما لم يعلم النسخ وقد علمنا النسخ هنا بما عرفت وقد يجمع بين الاخبار بتنزيل
الاخبار المجوزة اذا كان للحل على حال الاضطرار وذلك لا يمنع كونه حراما بالذات فلا يكون شيء منه حلالا في الحل ولا في غيره فيكون
كالميتة تباح في الضرورة **واما** الطلسمات فلا اشكال في انها على قسمين احدهما ما كان المنقوش فيها الآيات والاسماء الحسنى و
نحوها بالرقوم مثل جنة الاسماء وباقي كتب الدعية الموجودة فيما بايدينا المنسوبة الى الائمة عليهم السلام فلا اشكال في جوازها اذا لم
يكن مما يضر به الناس وثانيهما ما يكون المنقوش بعض الارقام من غير الكتاب والسنة فلا اشكال في حرمته وانه من السحر وهذا ما ذكره
في الدروس من قوله ويلحق بذلك الطلسمات وهي تمزيج القوى العالية الفاعلة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب انتهى
ولذا قال في الجواهر واما ما اخذ من الشرع كالعوذ والهياكل وبعض الطلسمات فليست منه بل هي بعيدة عنه وكان غرض الشارع المنع
من التدليس والتلبيس على نحو منعه في المشتبهات انتهى **قوله** والحق في الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر ووجهه غير واضح الخ **اقول**
لا اشكال في انه امر عرفي لا بد فيه من المراجعة الى العرف فكل شيء يعد عند العرف سحرا حرم تعليمه وتعلمه والا فان كان مما اضر على بدن
مسلم او ماله او عرضه يكون حراما والا فلا **واما** التسخيرات قال الشهيدان والكاشاني من السحر استخدام الملائكة والجن
والاستنزال للشياطين في كشف الغائب وعلاج المصاب ومنه الاستحضار بتلبس الروح ببدن منفعل كالصبي والمراة وكشف الغائب بلسانه
وقال المصنف ثم الظاهر ان التسخيرات باقسامها داخلة في السحر على جميع تعاريفه وقد عرفت ان الشهيدين مع اخذ الاضرار في تعريف
السحر ذكرا ان استخدام الملائكة والجن من السحر ولعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره الخ والحق كما حققنا ان السحر غير معلوم
عندنا للاختلاف في تعاريفه وكلمات العلماء فلا بد في فهم مفهومه من المراجعة الى العرف فان كان من السحر يشمله ادلة عدم جوازه
السحر والا فان يدخل تحت عنوان آخر محرم مثل الكهانة يشمله ادلته والا فلا دليل على الحرمة ويشهد على الاختلاف في خصوص
المورد ما عن المنتهى حيث قال وما يقال من ان العزم على المصروع يزعم انه يجمع الجن ويامرها لتطيعه فهو عندي باطل لا حقيقة له وانما
هو من الخرافات وفي المسالك ان الاستخدام من الكهانة وانها غير السحر وقريبة منه مع ان اكثر التعاريف لا يشمله ومنه قولهم ان
السحر علم يستفاد منه ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة واسباب خفية ومنه ما ذكره في القواعد من انه كلام يتكلم به او
يكتبه او رقية او يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور او قلبه او عقله من غير مباشرة وقد عرف به السحر فاصرف في التحرير والتذكرة
وايضاح النافع والتنقيح والكفاية ومجمع البحرين والمنتهى **قوله** الحادي عشر الشعبذة حرام بلا خلاف الخ **اقول** الشعبذة
بالذال كما هو المذكور في كتب اللغة قال في القاموس الشعوذة خفة في اليد اخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه اصله في رأى
العين فهو مشعوذ ومشعوذ وقال في المجمع شعبذ الشعبذة هي الحركة الخفيفة انتهى ولم يتعرض لها في النهاية والصحاح والمجمل لابن
فارس والذيل والتكملة للصغاني ونص على حرمتها في النهاية والسرائر والشرائع والنافع والتحرير والتذكرة والارشاد والدروس
والمقنعة والسيد في مفتاح الكرامة والشيخ في المكاسب وصاحب المستند ومختصر النافع والسيد في الرياض وعن المنتهى انه لا خلاف
فيه وعرفه المصنف بانها الحركة السريعة بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشيء الى شبهه كما يرى النار المتحركة على الاستدارة دائرة

متصلة لعدم ادراك السكونات المتخللة بين الحركات انتهى وقال في مفتاح الكرامة هي الحركات السريعة جدا بحيث يخفى على الحس
الفرق بين الشيء وشبهه انتهى واستدل له بالاجماعات المنقولة وادعى في الجواهر الاجماع محصلا ومنقولا وفيه ان الاجماع حجة من حيث
انه كاشف عن قول المعصوم ومعلوم ان مثل هذه المسائل الغير المعنونة في كلمات العلماء غير كاشف بسبب نقل هذه الاجماعات المنقولة
والتمسك للحرمة بانه من اللهو فاسد لوضوح ان حرمة اللهو مطلقا غير معلوم لان اللهو ليس الا اللعب قال في القاموس لها لهوا لعب وقال في
الصحاح ولهوت بالشيء الهو لهوا اذا لعبت به وتلهيت مثله وتلاهوا اي لها بعضهم ببعض انتهى واستعمل في القرآن بمعان اخر مثل الباطل
في قوله تعالى لهو الحديث اي باطله والاشتغال في قوله تعالى لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله اي لا تشغلهم والغفلة في قوله تعالى وانت عنه
تلهى اي تتغافل وغيرها ولا اشكال في ان اللعب مطلقا ليس بحرام بل يمكن استفادة عدم جوازه في بعض الموارد لكونه سببا لترك الواجب مثل
قوله تعالى لاهية قلوبهم اي ساهية غافلة مشغولة بالباطل عن الحق فحرمته ليست بسبب انه لعب ولهو لكن حرمته تتوقف على كونه باطلا
واستفادة ذلك لا بد ان يكون من الخارج لا من مجرد صدق اللهو وكذا التمسك للحرمة بانه تدليس او اغراء كما تمسك في الجواهر بها والمنع صدق
التدليس عليه منع حرمة التدليس مطلقا ولذا تمسكوا في حرمة تدليس الماشطة بالاخبار الخاصة وسنده منع صدق التدليس لانه اخفاء الامر
على الناس قال في الصحاح فلان لا يدالسك اي لا يخادعك ولا يخفي عليك الشيء فكانه ياتيك به في الظلام والدلس بالتحريك الظلمة انتهى
واذا علم الشخص ان ما يعمله اهل الشعبذة انما هو سرعة اليد بحيث يشتبه على الناظر فلا اخفاء ولذا لم يقل احد بحرمة تدليس الماشطة
في صورة علم الزوج ومشتري الامة كما تقدم وكذا الكلام في الاغراء لانه الجهالة ولا جهالة بعد العلم نعم يمكن ان يقال بالحرمة بسبب دخوله
في السحر وانه قسم من السحر كما يدل عليه خبر الاحتجاج من حديث الزنديق الذي سال ابا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة منها ما سأله بقوله
اخبرني عن السحر ما اصله وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه وما يفعل قال ابو عبد الله عليه السلام ان السحر على وجوه شتى منها
بمنزلة الطب كما ان الاطباء وضعوا لكل داء دواء وكذلك علم السحر احتالوا لكل صحة آفة ولكل عافية عاهة ولكل معنى حيلة ونوع
آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة الى آخر الخبر الا انه ضعيف وما ذكره المصنف من انه منجبر هنا بالاجماع المحكي وفي بعض التعاريف
المتقدمة للسحر ما يشملها غير صحيح لان مجرد الفتوى على طبقه لا يكون سببا للجبران مع عدم الاستناد بهذه الرواية ومن المعلوم ان الرواية
غير مذكورة في كتبهم **قوله** الثاني عشر الغش حرام بلا خلاف الخ وهو في اللغة خلط الشيء بغير جنسه او بجنسه اذا كان ادون منه
قال في القاموس المغشوش الغير الخالص وكذا في المجمع قال في المصباح غشه غشا من باب قتل والاسم الغش بالكسر لم يمحضه النصح او زين له غير المصلحة
ولبن مغشوش مخلوط بالماء انتهى وفي شرح القاموس الغش بفتح الغين وتشديد الشين فعل الخيانة للشخص على وجه النفاق واظهار
النصح له او فعل الخيانة باطنا خلاف ما في الضمير ومرجعها الى الخيانة يقال غشه غشا من باب الاول ذا لم يمحضه النصح او اظهر له خلاف
ما في ضميره والغش بكسر الغين اسم مصدر ومعناه الخيانة على الوجه المذكور انتهى وقال الشيخ الكبير في شرحه على القواعد عند قوله
والغش بالفتح مصدر وبالكسر اسم الاول الصق بما بعده اوفق بتعلق الحكم ويترتب الملك بادخال الادنى في الاعلى انتهى ولعله رحمه الله
راى الاول انسب لان الخطر ان الحرمة كغيرها من الاحكام التكليفية انما تتعلق بافعال المكلفين والمعنى المصدري هو الفعل وحاصل اسم
المصدر فيكون الحكم متعلقا بالمعنى المصدري ويؤيده التعبير عن اخواته بالمصدر كتدليس الماشطة والتصوير والتطفيف وغيرها ثم انه قيده
غير واحد من الاصحاب الغش بما يخفى كمزج اللبن بالماء وتدليس الماشطة منهم صاحب الشرائع والنافع والارشاد والقواعد والتحرير
والتذكرة والمنتهى والدروس واللمعة والروضة والمسالك ومجمع البرهان والكفاية والرياض والجواهر والحدائق وجامع
المقاصد والمستند وشرح القواعد للشيخ الكبير الشيخ جعفر ومفتاح الكرامة والمستند واطلق آخرون كما في المقنعة والنهاية والسرائر وما
بالقيد عن مقابله كمزج الحنطة بالتراب والتبن فانه ظاهر كلامهم جواز ذلك كما نص على ذلك جماعة قال في جامع المقاصد بعد قوله والغش بما
لا يخفى كخلط ردي الحنطة بجيدها فانه لا يحرم وان كره انتهى ومثله قال في المسالك وقال في الجواهر فلو كان المزج بما لا يخفى او اخرج المزج
ما يخفى فلا غش انتهى واستدل للقيد بانه في صورة عدم الخفاء ليس بغش كما في الجواهر وقال في مجمع الفائدة بعد قوله بما يخفى من غش
جنس المبيع ليستر عيبه ويجعله اكثر بحيث لا يكون ظاهرا بل كان خفيا لا يعلمه المشتري انتهى ولا يخفى الاختلاف بين التعليلين لانه على الاول

يكون القيد توضيحياً لا تخصيصياً فانّ ما لا اخفاء فيه بل كان ظاهراً بيّناً لا غش فيه انتهى وعلى الثاني يكون القيد للتخصيص فيكون خروج الفرد للتخصيص فيكون الاخبار منصرفة الى هذا الفرد دون فرد آخر لا بسبب ان هذا الفرد يفرد له حقيقة والى ذلك اشار في شرحها الكبير حيث قال ولعل دليلهم الاصل واختصاص اخبار الباب بحكم التبادر بمحل القيد انه شاهد العيب الموجب وانه اشترى غير الجيد بثمنه والحق ان الغش مقيد بان لم يكن بحيث يفهمه الناظر والشامّ بان يكون ظاهراً بيّناً والا لا يكون غشاً لغة ولا عرفاً كما عرفت ذلك مما اسلفنا من كلمات اهل اللغة فظهر بذلك كله ان الحق اعتبار القيد كما ذكره في الجواهر ويدل عليه قوله عليه السلام في صحيح ابن مسلم عن احدهما انه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعض اجود من بعض قال اذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الردي واما نفس حرمة الغش فمما لا خلاف فيه ولا اشكال واستدل عليه بالاجماع منقولاً ومحصلاً اما المنقول فقد نقله جماعة منهم الشيخ الكبير حيث قال في شرح القواعد اما الشرع فقد تواترت عليه آياته ورواياته واجماعاته انتهى وصاحب الجواهر حيث قال الغش كشوب اللبن بالماء بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه انتهى وقال في المستند وهو بجميع انواعه محرم عقلاً ونقلاً نصاً واجماعاً وادعى في الرياض الاجماع في شرح الارشاد والحدائق والمستند عدم الخلاف والعقل لانه ظلم والاخبار المتواترة معنى عن النبي باسانيد متعددة ليس من المسلمين من غشهم وفي رواية العيون قال رسول الله صلى الله عليه وآله باسانيد ليس منا من غش مسلماً او ضره او ماكره وفي عقاب الاعمال عن النبي من غش مسلماً في بيع او شراء فليس منا ويحشر مع اليهود يوم القيمة لانه من غش الناس فليس بمسلم الى ان قال ومن غشنا فليس منا قالها ثلاثاً ومن غش اخاه المسلم نزع الله بركة رزقه وسد عليه معيشته ووكله الى نفسه وفي مرسلة هشام عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال للرجل يبيع الدقيق اياك والغش فان من غش غش في ماله فان لم يكن له مال غش في اهله وفي رواية سعد الاسكاف عن ابي جعفر عليه السلام قال مرّ النبي في سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه ما ارى طعامك الا طيباً فاوحى الله ان يدس يده في الطعام ففعل فاخرج طعاماً ردياً فقال لصاحبه ما اراك الا وقد جمعت خيانة وغشاً للمسلمين وفي رواية موسى بن بكير عن ابي الحسن عليه السلام انه اخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها نصفين ثم قال القه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش الخبر وقوله فيه غش جملة ابتدائية والضمير في لا يباع راجع الى الدينار كما قاله المصنف ويمكن ان يقال جملة فيه غش صفة لشيء باعتبار كونه نكرة فتجعل صفة بالجملة ويكون المعنى حتى لا يباع بالشيء الكائن فيه الغش يعني الدينار ومنها رواية هشام بن الحكم قال كنت ابيع السابري في الظلال فمرّ بي ابو الحسن عليه السلام فقال يا هشام ان البيع في الظلال غش والغش لا يحل قال في المجمع السابري ضرب من الثياب الرقاق تعمل بسابور موضع بفارس انتهى وهذه الرواية صحيحة من طريق الفقيه حسنة من طريق الكافي والتهذيب ومنها ما عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لونان من الطعام سعرهما شيء واحد واحدهما اجود من الآخر فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد قال لا يصلح له ان يغش المسلمين حتى يبينه ومنها رواية الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون احسن له وانفق ان يبله من غير ان يلتمس زيادة فقال ان كان بيعاً لا يصلحه الا ذلك ولا ينفعه غيره من غير ان يلتمس فيه زيادة فلا بأس وان كان انما يغش به المسلمين فلا يصلح وغيرها من النصوص الصريحة في عدم الجواز **قوله** مقتضى هذه الروايات بل رواية الحلبي الاولى ورواية سعد الاسكاف انه لا يشترط في حرمة الغش كونه مما لا يعرف الا من قبل البايع فيجب الاعلام بالعيب الغير الخفي الا ان ينزل الحرمة في موارد الروايات الثلاث على ما اذا تعمد الغش برجاء التلبس على المشتري وعدم التفطن له وان كان من شأنه التفطن لذلك العيب لا مطلقاً فلا يدل الروايات على وجوب الاعلام اذا كان العيب من شأنه التفطن الخ **اقول** لا اشكال في انه يعتبر الخفاء في صدق الغش ومعناه ان لا يلتفت المشتري اليه في وقت الشراء ولذا قال في مجمع الفائدة بل كان خفياً لا يعلم المشتري وقد ذكرنا انه لو لم يكن كذلك لا يتحقق فيكون القيد توضيحياً وخروجه تخصصاً لا تخصيصاً وهو المطابق لقول اللغويين كما عرفته والاخبار ايضاً غاية الامر ان هذا القيد بل شاهدة على اعتبار القيد لكن كون الخفاء بحيث لا يعلم الا من قبل البايع غير معتبر قطعاً لوضوح صدق الخفاء على ما لا يفهم عيبه عند الشراء بل لا بد فيه كما يشهد بذلك رواية مرور النبي في سوق المدينة فانه لم يلتفت الى العيب فاوحى الله اليه ان يدس يده في الطعام ففعل فاخرج طعاماً ردياً فان الخفاء هناك لم يكن بحيث لا يعلمه الا من قبل البايع كما في شوب اللبن بالماء فلا يحتاج الى ما ذكره المصنف من التوجيه بانه صدر برجاء التلبس لكون هذا المقدار من الخفاء غشاً حقيقة نعم لا بد لنا من ان نتكلم في مطالب يظهر حقيقة هذه

المسئلة **الاول** ان المستفاد من الاخبار واقوال اللغويين في معنى الغش وحقيقته ان يكون بما يوجب الاخفاء والتلبس بفعل الغاش في الخلط مغشوشة لسبب امر خارج عن فعله لا يعد غشاً ان اراد بيعها نعم يجب له اعلامها ربما يدل على ذلك امثلة وكان هذا مراد اهل اللغة من قولهم باظهار خلاف ما في الضمير في معنى الغش فالعيد غش المسلم فيما لم يكن الغش بفعله ولم يرد التلبس فاذا اراد الغش والتلبس فهو غش ايضاً ولو لم يكن بفعله بل القصد فقط فلو غش لا بقصد بل بقصد اصلاح المال لم يحرم وان حصل الغش به ويشهد على ذلك مع انه موافق لاختصاص النصوص ظاهراً بصورة القصد صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون احسن له وانفق ان يبله الخ لانه صريح في الجواز اذا لم يرد الغش بل هذا القيد ايضاً توضيحي لان ما لم يقصد البايع الغش لا ينسب اليه الخيانة والنفاق فظهر بما ذكرنا ان المعتبر في الغش امران احدهما كونه من فعله او مخفياً له اذا كان بفعل غيره حتى يصدق عليه الغش واظهار خلاف النصح وثانيهما ان يكون قاصداً له الا لا يصح نسبة التدليس والغش اليه ولما ذكرنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الاعلام بالمعيب غشاً يعني يعتبر فيه مع ذلك القصد الى التدليس **الثاني** ان الغش الذي هو اظهار الكمال واخفاء صفة المنقصة يقع على انحاء فمنها ما يكون على وجه تبديل الحقيقة واظهار انها حقيقة اخرى قولاً او فعلاً كاظهار ما هو من لحوم البقر او الباقها انه من غيرها او اظهار النحاس والرصاص بصورة الذهب والفضة بعمل الاعمال وقد يكون بالمزج كشوب اللبن وغيره من المايعات المضافة بالماء او مزج الذهب والفضة بغيرهما وقد يكون بالستر كوضع التراب او الردي من الحنطة تحت جيدها وقد يكون بغير ذلك كما لو وضع الحرير في البرودة ليثقل وكالبيع تحت الظلال او في الظلمة وقد يكون باظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعاً وهو التدليس وقد يكون باحداث صفة في المبيع يوجب الغلاء كما هو المتعارف في الحيوان المهزول كالبقر والغنم والفرس والبغال فيكثر فيه السمن بالنفخ فيه فيزول السمن بعد ايام **الثالث** انه لو باع المغشوش وفعل حراماً هل يصح البيع ام لا اشار اليهما في جامع المقاصد حيث قال في صحة المعاملة وفسادها وجهان من حيث ان المحرم هو الغش والمبيع عين مملوكة ينتفع بها ومن ان المقصود بالبيع هو اللبن والجاري عليه العقد هو المشوب ثم قال وفي الذكرى في باب الجماعة ما حاصله انه لو نوى الاقتداء بامام معين على انه زيد فبان عمرواً ان في الحكم نظراً ومثله ما لو قال بعتك هذا الفرس فاذا هو حمار وجعل منشأ التردد تغليب الاشارة او الوصف انتهى وقال المصنف بعد ذكر كلام المحقق من وجهي الصحة والفساد ما مفاده ان ما ذكره من وجهي الصحة والفساد جار في مطلق العيب مع ان المشهور فيه عند وعند غيره الصحة لان وجه الفساد على تقريره ان ما وقع عليه العقد غير مقصود وما قصد غير واقع وهذا بعينه جار في بيع المعيب قال في وجه ما نقله عن الذكرى من تغليب الاشارة او الوصف ما حاصله بوجه كلي ان تعارض الاشارة والوصف مبني على ان يكون الصحة من مقومات العقد بمعنى ان يكون الصحيح والفاسد المتباينين ذاتاً فيكون بيع الفاسد في مقام الصحيح مثل بيع الشعير في مقام الغنم وليس كذلك بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية وليس من المقومات للبيع كما يشهد به العرف والشرع اما العرف فلوضوح ان العرف لا يرون المتخالفين في وصفي الصحة والفساد فردين متباينين بحسب الحقيقة وانما يكونان عندهم من قبيل المتخالفين في الاوصاف والخصوصيات غاية الامر كون الصحة غاية الداعي اما الشرع فلما تجاه من حكمه بالصحة والخيار في المعيب ومسئلة المغشوش ايضاً فرد منه فلا بد ان يكون بحكمه هذا اذا كان المبيع ذات عين المشار اليها وان زعمها المشتري صحيحة واما اذا كان المراد من عنوان المشار اليه هو الصحيح فيمكن ان يقال بتقديم العنوان على الاشارة لما تقدم من ان الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع اذ العقد الواقع على العبد الاعمى بعنوان البصير ليس عقداً على البصير فالعقد واقع على غير المقصود والمقصود اعني البصير لم يقع العقد عليه ولعل ما ذكره في الذكرى من التردد في مسئلة تعارض الاشارة والعنوان انما هو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية فانها مرددة بين كون متعلق القصد اولاً وبالذات هو العين الحاضرة ويكون اتصافه بالعنوان مبنياً على الاعتقاد او كون متعلقه هو العنوان والاشارة اليه باعتبار حضوره ولكن الوجه الصحة ولو كان المراد من العنوان المشار اليه الصحيح اذ لا يمكن الالتزام بانه اولى من التفصي في البيع والشراء بالصحة بان يقال بعت هذا العبد البصير بقول اشتريت العبد البصير وحكمه في صورة التخلف صحة البيع وثبوت الخيار بين الفسخ والامضاء لوضوح ان الشرط ليس جزءاً للمبيع بل هو من قبيل الداعي ولذا لا يجب الوفاء ولا حكم له اصلاً اذا لم يذكر في متن العقد ففساده لا يوجب فساد العقد لان فساده من قبيل تخلف الداعي ولا ضرر فيه وليس هذا بادون من بيع ما يملك وما لا يملك مع ان الحق فيه الصحة مع ثبوت الخيار **ثم** ان القسم الاول من الغش وهو القسم الرابع في كلام المصنف اعني ما كان على خلاف المبيع كبيع لحم

البقر بدل لحم الغنم وكبيع المموّه على انه ذهب وفضة لا اشكال في بطلانه لانه غير المبيع المشترى حقيقة فيكون كبيع الفرس بدل البقر وبيع الرصاص بدل الفضة ونحوهما مما يكون حقيقة المشترى مباينا لحقيقة المبيع وقد اشار المصنف الى بطلانه حيث قال فالاقوى حينئذ في المسئلة صحة البيع في غير القسم الرابع الخ وقد نص عليه في ط وف والوسيلة والسرائر والشرايع والتذكرة والتحرير والارشاد والدروس وغيرها ووافقهم على ذلك جم غفير من العامة لان ما وقع عليه العقد غير مقصود وما قصد غير واقع وادعى الاجماع عليه في مفتاح الكرامة قال هذا كله ان كان بعض المبيع معيبا واما اذا كان كله معيبا فانه يبطل في الجميع اجماعا انتهى **واما** القسم الثاني وهو ان يكون الغش بالمزج كشوب اللبن ونحوه من المايعات المضافة بالماء فالحكم فيه الصحة لان حقيقة المبيع موجود ومقصود بالعقد والشوب يسبب تنزل القيمة فالمشترى بالخيار فله العيب **واما** القسم الثالث وهو ان يكون الغش بالخلط بغير المقصود فهو اما ان يكون مما له مالية اولا وعلى الاول اما ان يكون من جنس المقصود اولا فان كان له مالية ويكون من جنس المقصود الا انه ادون منه كخلط الحنطة الجيدة بالرديئة فللمشترى الا خيار العيب كما قلنا في صورة المزج وان كان له مالية وكان من غير الجنس كخلط الحنطة بالشعير فلا يصح البيع بالنسبة الى الشعير لانه غير مقصود فيثبت للمشترى خيار تبعض الصفقة في ثبوت الخيار وان كان مما ليس له مالية كخلطه بالتراب الكثير فالعقد غير مؤثر فيما لا يملك كما هو قاعدة جميع الاسباب الشرعية والعرفية فانها تقتضي التأثير في القابل وعدمه في غيره والفرق بين هذا الفرع وبين سابقه ان الاول غير صحيح لعدم كونه مقصودا والاخر غير صحيح بسبب انه غير قابل **الرابع** ان يكون باظهار صفة جيدة مفقودة واقعا كاظهار الحمرة في الاصل بالتجمير بالحمرة والحكم فيه الصحة لكن له خيار التدليس فالبيع صحيح غير لازم **واما** وجه تشبيه مسئلتنا بمسئلة الاقتداء في الذكرى وجعلها من باب تعارض الوصف والاشارة فمما لا نعرفه لان الاشتباه للناوي غير حاصل حتى يقال بتعارض الوصف والاشارة ان نوى الاقتداء بزيد انما اشار الى الحاضر معتقدا انه هو فيكون المقدم الوصف وان نوى الاقتداء بالحاضر ويتخيل انه زيد لا بان يكون الاقتداء بزيد فيكون المقدم الاشارة وهذا بخلاف مسئلتنا فان دلالة اللفظ قاصرة عن تعيين المقصود فيتعارض الوصف والاشارة نعم يمكن ان يقال بانه قد يعرض الاشتباه للناوي بعد ذلك فيما نواه بانه انه حضر في ذهنه العنوان ثم نوى الاقتداء به معتقدا بانه هو فيكون الامام هو المعنون او انه نوى الاقتداء بالحاضر وعنونه بذلك العنوان لاحراز معرفته بالعدالة الا ان يكون الامام معنونا بزيد لكن جعل ذلك جهة للتشبيه بعيد لكن الاظهر في مسئلة الاقتداء وفاقا للمحقق الصحة اذا كانا عادلين لو فرضنا ان المعتبر كما عليه الاجماع اعتبار التعيين وهو حاصل بالاشارة واعتبار ازيد من ذلك غير معلوم بل ومدفوع بالاصل وليس لاعتبار جميع الخصوصيات دليل حتى يؤخذ به والتعيين يحصل بالاشارة من غير حاجة الى التوصيف وهذا لم يستشكل فيه احد ممن تقدم واول من فتح باب الشك والاشكال في المسئلة هو الشهيد في الذكرى وتبعه بعض من تأخر عنه ولذا قال في مفتاح الكرامة في باب المكاسب نحن بحثنا هناك الصحة اذا كانا عادلين عندنا لوقوع التعيين بالاشارة وعدم ثبوت ضرر فيما اعتقده خطاء لان المناط هو تعيينه بالاشارة ان دليل وجوب التعيين في النية هو تحقق الامتثال العرفي والظاهر كفاية هذا القدر من التعيين انتهى نعم لا يكفي التعيين بعنوان احدهما فيما لو كان هناك اماما ان تصل صفاهما لوجود الابهام من كل جهة كما لا يخفى واستدل الاردبيلي على بطلان بيع المغشوش في شرح الارشاد حيث قال وعلى تقدير البيع هل يصح الظاهر لا لان الغرض من النهي في مثله عدم صلاحية بيع مثله على انه غير مغشوش انتهى وقال في الحدائق ومن المحتمل قريبا ان النهي في الاخبار المتقدمة وما في معناها انما هو من حيث عدم صلاحية المبيع المذكور للبيع من حيث الغش كبيع العذرة ونحوها انتهى والحق الصحة كما عرفت لان ما يستفاد من الاخبار هو النهي عن نفس الغش فيكون البيع المغشوش مصداقا للمحرم فيكون مثل الصلوة في الدار المغصوبة وبيع العنب على من يعمله خمرا لانه على هذا مصداق للاعانة على المحرم فليس نفس البيع كبيع العذرة منهيا عنه على ما قاله في الحدائق بل يمكن ان يقال انه ليس مثل الصلوة في الدار المغصوبة بل هو مثل البيع في وقت النداء لوضوح ان المحرم هو قصده الغش ولذا يقولون بان البايع اذا لم يكن عالما لم يكن البيع حراما فينكشف عن ان النهي عن نفس الغش لا البيع من حيث نفسه ولا من حيث عدم صلاحية المبيع بل لو كان ذلك جاريا مجرى بيع العذرة لامتنع بيعه مط ولو مع علم المشترى بالغش مضافا الى الاجماع على الصحة بل يمكن استفادتها من صحيحة الحلبي وهو ما سئل عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاما فيكون احسن له وانفق ان يبله من غير ان يلتمس زيادة فقال ان كان بيعا لا يصلحه الا ذلك ولا ينفقه غيره من غير ان يلتمس فيه زيادة فلا باس وان كان انما يغش به المسلمين فلا يصلح انتهى ولو كان

الموجب للتحريم عدم صلاحيته للبيع لم يكن للقسمة المذكورة اثر اصلا ولا دلالة في قوله فلا يصلح على عدم صلاحيته للبيع كما توهم بل دلّ على عدم حلية العمل من حيث كونه غشا للمسلمين واما خبر الدينار فهو خارج عن مسئلة الغش وداخل فيما يكون المقصود منه حراما فانظر الى آلات اللهو والقمار ويشهد على ذلك اخذه وقطعه والقائه في البالوعة معللا بقوله حتى لا يباع بشيء فيه غش فان القطع والالقاء في البالوعة لا وجه له الا حمل الدينار على المضروب من غير جنس النقدين اذ لو كان مغشوشا بالخلط بالجنس لما جاز القائه في البالوعة لعدم سقوطه عن المالية بذلك ومن المعلوم ان الدرهم الذي لا يكون من النقدين لا يقصد منه الا ترتب الحرام عليه وايهام من الدين الممزوج بالماء الذي صرحوا بصحة بيعه مدركا بالخيار المالية لبعد بما ذكرنا من الصحة وحمل النهي على حرمة العمل لا وجه للقول بالكراهة **قوله** الثالثة عشر الغناء لا خلاف في حرمته في الجملة الخ **اقول** يقع الكلام فيه في مقامين احدهما في موضوعه وثانيهما في حكمه **اما الكلام** في المقام الاول فقد اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين قال في القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرب به وقال في الصحاح الغناء بالكسر من السماع وقال في المجمع الغناء ككساء الصوت المشتمل على الترجيع المطرب او ما يسمى في العرف غناء وان لم يطرب سواء كان في شعر او قرآن او غيرهما واستثنى منه الحداء للابل وقال في المصباح ان الغناء الصوت وطرب في صوته رجعه ومده وقال في النهاية كل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء وعن الشافعي انه تحسين الصوت وترقيقه وعن بعض كتب اللغة انه ترجيع الصوت ومده وعن آخر انه رفع الصوت وقد وقع ما يقرب من هذا الاختلاف في كتب الاصحاب ففي الشرايع في باب الشهادات وفي التحرير والارشاد وتعليقه وفي الدروس في شهادات انه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب مع المقاصد انه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب وفي المفاتيح انه المشهور عند العلماء ويدل عليه ما في القاموس الا انه بعد المراجعة الى كلمات الفقهاء يظهر عدم ارادتهم التحديد التام وانما الغرض الاشارة الى معنى العام لبيان ان الغناء من مقولة الاصوات وكيفياتها والاحالة في تشخيصه الى العرف الذي ليس له في ذلك حد محدود فقد يصدق بدون الاطراب بل بدون الترجيع والمد واستفادة هذا المعنى من كلماتهم لمن تدبرها في غاية الظهور ولذا لا ترى من ينسب خلافا في مفهومه مع كثرة ما اختلفوا فيه من القيود ولا من عد الغناء من المتباين لغة وعرفا وقبل الشهيد الثاني في شرح الروضة حيث قال بعد قول المص بالمد وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب او ما يسمى في العرف غناء وان لم يطرب سواء كان في شعر ام قرآن ام غيرهما انتهى مع انه لو كان له معنيان لا تجه تقديم العرفي على اللغوي عند التعارض لان المتكلم لابد ان يكون تكلمه على طريق العرف ولبق في صورة وجود المعنى العرفي لا التكلم على المعاني العرفية فما ذكره المشهور في معنى الغناء وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ليس الا بيان فرد منه لا التحديد التام لوضوح انه ان اريد بيان مصداقه لغة وعرفا او اللغوي خاصة ففيه مع انه ليس في كلمات اللغويين ما يشتمل على جميع تلك القيود واستفادة هذا المعنى من مجموع كلماتهم بعد رد مطلقها الى مقيدها مما لا يعهد من اهل اللغة ان هذا محمول على المعنى العرفي ولذا قال في الصحاح الغناء بالكسر من السماع وفي المصباح ان الغناء الصوت واما انه اي صوت فلم يذكروه تعويلا على العرف ولذا قال في الحدائق بعد نقل كلام المشهور في معنى الغناء ورده بعضهم الى العرف فما سمي فيه غناء يحرم وان لم يطرب واختاره هو وغيره وهو المختار انتهى ولا اشكال في ان جميع الموضوعات الراجعة الى العرف يكون له فرد متيقن وفرد مشكوك وما كان متيقنا يترتب عليه الحكم وما كان مشكوكا يتمسك فيه بالاصل ويحكم بمقتضى الاصل ويمكن ان يقال ان تعريف المشهور انما هو بالنظر الى الالتباس واحتمال صدق الغناء عرفا فاقتصروا على القدر المقطوع بصدق الغناء عليه وهو مد الصوت مع الترجيع المطرب فالمحرم هو ما يسمى في العرف غناء ولا يبعد ان يسمى الغناء في العرف ما كان على طريق لحون اهل الفسوق والمعاصي الذي ورد النهي عن قراءة القرآن بها سواء كان جامعا للشرطين ام لا وهو الذي يسمى في عرف العرب في زماننا بالبستة ويسمى في لسان الفرس بالتصنيف واما الطرب فقد اختلف كلام اهل اللغة والفقهاء فيه ايضا قال في الصحاح الطرب خفة تعتري الانسان لشدة حزن او سرور وقال في القاموس الطرب محركة الفرح والحزن ضد او خفة تلحقك تسرك او تحزنك وتخصيصه بالفرح وهم انتهى وقال في المجمع الطرب بالتحريك خفة تعتري الانسان لشدة حزن او سرور والعامة تخصه بالسرور وقد انتهى وعن الاساس للزمخشري خفة لسرور او هم فالمعتبر عندهم القيدان معا يعني الترجيع الطرب لذا قال في جامع المقاصد وليس مطلق مد الصوت محرما وان مالت القلوب اليه ما لم ينته الى حيث يكون مطربا بسبب اشتماله على الترجيع المقتضي لذلك انتهى والمراد بالمطرب ما كان مطربا في حد نفسه لو لم يكن مانع في الصوت او غيره ولا يعتبر حصول الطرب بالنسبة الى كل احد خصوصا بمعنى الخفة لشدة السرور او الحزن فيشكل بخلو اكثر ما هو غناء عن ذلك لما

... بان يسمى غناء وانه يسمى في العرف غناء ويكون التغاير بينهما كالمصداق العرفي وليس خلاف كلماتهم في معنى الغناء
انه الصوت ونرجيعه او اطرابه او تحسينه او مد الاتر ومده وترجيعه او تحسينه وترقيقه او ترجيعه واطرابه او مده و
ترجيعه واطرابه الصوت مقيداً بالطرب والرفع او التوقع والموالات او الترجيع والاطراب في غير ذلك مبنياً على التعارض حتى
يرجح بالاكثرية والابصرية او يجمع بموجب الجامع للصفات الاتر المتيقن والاصلح جواز ما عداه ولذا قال الشهيد في المسالك بعد نقل
قول المشهور ان الغناء بالمد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ورده بعضهم الى العرف فما سمي فيه غناء يحرم وان لم يطرب وهو حسن
انتهى وقال في الحدائق الغناء بالمد ككساء قيل هو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب فلا يحرم بدون الوصفين الا ان قال ورده
بعضهم الى العرف فما سمي فيه غناء يحرم وان لم يطرب واختاره هو وغيره وهو المختار انتهى فظهر ان الغناء ما يسمى في العرف غناء و
ان لم يحصل منه الطرب بمعنى الخفة ولعل عدم اعتبار الطرب الفعلي في الغناء صار سبباً لدعوى صاحب مفتاح الكرامة ان الاطراب في
تعريف الغناء غير الطرب المفسر في الصحاح بخفة لشدة سرور وحزن حيث قال بعد ان عرفه بمد الصوت المشتمل على الترجيع المطلوب وان المشهور
وعلى المعنى المذكور عن المشهور ينزل ما في القاموس حيث قال الغناء ككساء من الصوت ما طرب به اذ التطريب في الصوت مده وتحسينه كما
في الصحاح وغيره وفي القاموس التطريب الاطراب كالتطرب والتغني وفي مصباح المنير طرب في صوته رجعه ومده فقد تحصل ان المراد هنا
بالاطراب والتطريب غير الطرب بمعنى الخفة لشدة حزن او سرور كما توهمه صاحب مجمع البحرين وغيره من اصحابنا كما ستعرف فكانه
... قاموس الغناء من الصوت ما مد وحسن ورجع فانطبق على المشهور اذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت والنفس فكان
... لازماً للاطراب والتطريب من هنا صح للمصنف ان يفسر في شهادات الكتاب ترجيع الصوت ومده انتهى وفيه ان الطرب كما
ذكرنا من الصحاح والاساس يكون معناه الخفة الحاصلة للانسان من السماع فالاطراب والتطريب ايجاد هذه الحالة كما ان الاقعاد
ايجاد صفة القعود والاجلاس ايجاد صفة الجلوس ولو فرض كون الاطراب والتطريب غير ذلك كما هو الظاهر من صاحب مفتاح الكرامة
يلزم ان يكون له وضع اخر في هذا المعنى مع انهم لم يذكروا للطرب معنى اخر ليشتق منه لفظ التطريب والاطراب ولا اشكال في ان المجرد اذا
استعمل في معنى لا يصير خروجه الى باب الافعال والتفعيل سبباً لتغير المعنى مع انه على ما ذكره في معنى التطريب من الصحاح والقاموس والمصباح
يكون صفة للفعل القائم بذي الصوت لا الاطراب القائم بالصوت كما هو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور وعلى ما ذكرنا من المعنى
اللغوي في الاطراب والتطريب يكون صفة للمغني لا للكلام ويكون معنى تطريب المغني في صوته ايجاد سبب الطرب فيعني على وجه يصير سبباً
للطرب والخفة بان يغني بالمد والترجيع كما ان التفريح ايجاد سبب الفرج بفعل ما يوجبه فلا تنافي بينه وبين ما ذكر في معنى الطرب و
يمكن ان يقال ان التطريب عبارة عن معنى التحسين والترجيع الا ان يقال ان التطريب بمعنى الحسن والترجيع والا لزم ان يتغير معنى المادة بنقل
الفعل من باب الى باب ولم يعهد ذلك من احد من الاحاد في لغة من اللغات وعلى هذا يكون مد الصوت والترجيع وغير ذلك اسباباً
للطرب يراد من ايجاد الطرب فعل هذه الاسباب مع عدم ارادة ما ذكر من المد والتحسين والترجيع من الطرب المذكور في تعريف المشهور
حيث عرفوا الغناء بانه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب كما لا يخفى **ثم** ان المراد في تعريف الغناء الخفة في حد ذاته ولو لم يطرب
لعروض عارض مثل غلظة الصوت ونحوها فيحصل الغناء مع منكرية بان يوافق الحان الفسوق والمعاصي الذي يسمى في العرف تغنياً بل
المتيقن من الغناء ما كان موافقاً لالحان اهل الفسوق لا مطلق ما يكون له الترجيع والتخفيف المد لوضوح ان الاوامر واردة على
قراءة القرآن بالحان العرب والصوت الحسن فلا يكون كل صوت حسن ولو مع الترجيع غناء بل ولا شك في ان الصوت لا يصير حسناً في القرآن
الا بالمد والترجيع والتخفيف واذ لا بد في تحسين الصوت من اعمال قواعد الحسن من الترجيع والمد حتى يصير حسناً ولذا كان علي بن الحسين
عليهما السلام اذا قرأ القرآن لا يمر من يمر به الا يقف لسماع صوته ويشهد على ما ذكرنا شواهد من الاخبار **اما** ما دل على ان المحرم هو
الحان اهل الفسوق واهل الكبائر والترجيع الغنائي يعني الترجيع على طريقتهم لا القراءة بالصوت الحسن والحان العرب فما عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اقرأوا القرآن بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسوق
واهل الكبائر فانه سيجيء من بعدي اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة وقلوب

من يعجبه شأنهم **واما** ما دل على قراءة علي بن الحسين عليهما السلام فما عن محمد النوفلي عن ابي الحسن عليه السلام قال ذكرت الصوت عنده فقال ان
علي بن الحسين كان يقرأ فربما مر به المار فصعق من حسن صوته وعن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي بن الحسين عليهما السلام احسن
الناس صوتاً بالقرآن وكان السقاؤن يمرون فيقفون ببابه يستمعون قراءته **واما** ما دل على قراءة القرآن بالترجيع فهو ما رواه علي بن
ابي حمزة عن ابي بصير قال قلت لابي جعفر عليه السلام اذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جائني الشيطان فقال انما ترائي بهذا اهلك والناس
فقال يا ابا محمد اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع اهلك ورجع بالقرآن صوتك فان الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً
ومما ذكرنا ظهر ان المحرم الصوت اللهوي وما كان من لحون اهل الفسق وله طريق خاص وطريق مخصوص من كل صوت ممدود مع الترجيع
فكل صوت يكون لهواً بكيفيته ومعدوداً من الحان اهل الفسوق والمعاصي فهو حرام وكل ما لا يعد من اهل الفسوق فليس بحرام وهذا
هو معنى الغناء المنهي عنه في الاخبار والمرجع فيه العرف وما يعد من الحان اهل الفسق فهو غناء وعلى هذا فالحق في معناه اللغوي ما ذكره
في الصحاح والمصباح قال في الاول ما لغناء بالكسر من السماع انتهى وقال في الثاني ان الغناء الصوت وما عرفه بعض اللغويين من انه مد
الصوت او تحسينه او ترقيقه او نحوها بيان للموضوع العرفي ولا عبرة به لانه اجتهاد منهم مع ان هذا يخالف الوجدان من ان العرف لا يسمون
الصوت الحسن مع المد والترجيع من دون كونه من طريق اهل الفسوق والمعاصي غناء فلا يصح حمل ذلك على فرد من الغناء كما توهمه بعض
بل الغناء هو هذا لا غير والى ما ذكرنا اشار المصنف حيث قال فكل صوت يكون لهواً بكيفيته ومعدوداً من الحان اهل الفسوق والمعاصي فهو حرام
وان فرض انه ليس بغناء وكل ما لا يعد لهواً فليس بحرام وان فرض صدق الغناء عليه فرضاً غير محقق لعدم الدليل على حرمة الغناء الا من حيث
كونه باطلاً وزوراً ولهواً انتهى **واما المقام الثاني** وهو الكلام في حكمه فنقول لا خلاف ولا اشكال في حرمته في الجملة
والاخبار بها مستفيضة وادعى في الايضاح تواترها ويدل عليه الاجماع محصلاً ومنقولاً والكتاب والسنة **اما** الاجماع فالمنقول منه
ما قاله في الجواهر حيث قال الغناء بالكسر ككساء بلا خلاف اجده بل الاجماع بقسميه عليه انتهى وقال في المستند لعل عدم الخلاف بل الاجماع
عليه مستفيض بل هو اجماع محقق قطعاً بل ضرورة دينية انتهى وقال في المنية وتحريم الغناء واستماعه وتعلمه وتعليمه والتكسب به مجمع عليه
بين العلماء تحصيلاً ونقلاً متواتراً انتهى **واما** الكتاب فقوله عز وجل واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث
ليضل عن سبيل الله لتفسيرها بالغناء في الاخبار كما سيظهر **واما** الاخبار فكثيرة منها ما عن زيد الشحام قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل واجتنبوا قول الزور قال قول الزور الغناء **ومنها** ما عن ابي الصباح عن ابي عبد الله عليه السلام
في قول الله عز وجل لا يشهدون الزور قال الغناء **ومنها** ما عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل والذين
لا يشهدون الزور قال هو الغناء **ومنها** ما عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول الغناء مما وعد الله عليه النار
وتلا هذه الاية ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً اولئك لهم عذاب مهين **ومنها**
ما عن مهران بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الغناء مما قال الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل
عن سبيل الله **ومنها** ما عن عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت انهم يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله
رخص في ان يقال جئناكم جئناكم حيونا نحييكم فقال كذبوا ان الله عز وجل يقول وما خلقنا السموات والارض وما بينهما
لاعبين لو اردنا ان نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ولكم الويل
مما تصفون ثم قال ويل لفلان مما يصف رجل مما لم يحضر المجلس قوله مما لم يحضر المجلس بيان لقوله فلان يعني فلان لم يحضر المجلس
فيكون رجل لم يحضر المجلس خبر مبتداء محذوف اي هو رجل يعني ان الزاعم لذلك لم يحضر مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله الذي صدر فيه
الترخيص رجماً بالغيب **ومنها** ما عن محمد عن الحسن بن هارون قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الغناء مجلس لا ينظر الله الى
اهله وهو مما قال الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله **ومنها** ما في المقنع قال الصادق عليه السلام
شر الاصوات الغناء **ومنها** ما عن الحسن قال كنت اطيل القعود في المخرج لاسمع غناء بعض الجيران قال فدخلت على ابي عبد الله عليه السلام
فقال لي يا حسن ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلاً السمع وما وعى والبصر وما رأى والفؤاد وما عقد عليه

ومنها عن سهل عن علي بن الريان عن يونس قال سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء وقلت ان العباسي ذكر عنك انك ترخص في
الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سألني عن الغناء فقلت يا فلان اذا ميز الله تعالى بين الحق والباطل فاين يكون الغناء قال
مع الباطل ومنها ما عن الحسن بن هرون قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الغناء مجلس لا ينظر الله الى اهله وهو مما قال الله
عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله وغيرها من الاخبار بعض منها يدل على حرمته وبعض منها يدل على حرمة
سماعه والغناء كما ذكرنا هو الصوت اللهوي يعني القراءة بطريق اهل الفسوق ويشهد على انه من مقولة الاصوات والكلام تفسير قول
الزور به فظهر مما ذكرنا ان الغناء المحرم الصوت اللهوي يعني على طريقة اهل الباطل وهذا طريق خاص يعرفه اهل الغناء وقول المصنف
ان اللهو يتحقق بامرين احدهما قصد التلهي وان لم يكن لهوا والثاني كونه لهوا في نفسه عند المستمعين وان لم يقصد به التلهي وكلام
لم يتحقق معناه ويحتمل ان المراد بقوله احدهما قصد التلهي انه كان المراد هو العبث فمفاده ان القراءة لهوا وعبثا حرام لكنه غير مربوط بمقصودنا
وهو بيان حرمة الغناء مع ان كون كل لهو يعني عبث يكون حراما اول الكلام وان كان مراده بيان ان قصد التلهي يصير الصوت
غناء ففيه ان اللهو في الغناء معناه كونه من طريق اهل الفسوق لا بمعنى العبث وعدم الفائدة وعلى ما حققنا الاقرب منه بان يكون
التغني في القران او في الادعية او في غيرهما وتدل في الاخبار من قراءة القران بالغناء بل يمكن ان يقال ايضا عفي عنها لو كان الاستخفاف في
بالمقروء والمدعو ويدل عليه قوله اقرؤا القران بالحان العرب واياكم ولحون اهل الفسوق فانه سيجيء قوم يرجعون القران ترجيع
الغناء وما دل من الاخبار على قراءة القران بالحزن وبالصوت الحسن لا يدل على جواز القراءة بالغناء لما ذكرنا من ان الصوت
الحزين الحسن غير الغناء وما في الخبر العامي ان القران نزل بالحزن فاذا قرأتموه فابكوا فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن
بالقران فليس منا مع ضعفه محمول على معنى استغنوا به او محمول على التقية ومع ذلك معارض بما ذكرنا من النهي عن الغناء في القران
وقد عرض لبعض الاعلام في حرمة الغناء شبهات تارة من حيث اصل الحكم واخرى من حيث الموضوع وثالثة من حيث اختصاص
الحكم ببعض الموضوع اما الاولى فقد حكي عن المحدث الكاشاني انه خص الحرام من الغناء بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب
بالات اللهو ودخول الرجال على النساء والكلام بالباطل والمحكي من كلامه في الوافي انه بعد حكاية الاخبار التي ياتي بعضها قال الذي
يظهر من مجموع الاخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء وما يتعلق به من الاجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلها بما كان على
نحو المتعارف في زمن الخلفاء من دخول الرجال عليهن وتكلمهن بالباطل ولعبهن بالملاهي من العيدان والقصب وغيرهما دون ما سوى
ذلك من انواعه كما يشعر به قوله ليست بالتي تدخل عليها الرجال الى ان قال وعلى هذا فلا باس بالتغني بالاشعار المتضمنة لذكر الجنة
والنار والتشويق الى دار القرار ووصف نعم الملك الجبار وذكر العبادات والرغبات في الخيرات والزهد في الفانيات كما اشير
اليه في حديث الفقيه بقوله ذكرتك الجنة وذلك لان هذا كله ذكر الله وربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم
الى ذكر الله وبالجملة فلا يخفى على اهل الحجى بعد سماع هذه الاخبار تمييز حق الغناء عن باطله وان اكثر ما يتغنى به الصوفية في محافلهم
من قبيل الباطل انتهى وفيه ان هذا الحمل بعيد غايته بوجوه الاول انه مخالف للاجماع المنقول والمحصل قال في المستند فما
تفرد به الكاشاني وتبعه الخراساني وبعض من تأخر من قصر التحريم على ما اشتمل منه على محرم واباحة غيره بل استحبابه في القران ونحوه
غير ملتفت اليه لمخالفته الاجماع بقسميه والاطلاق ما اشرنا اليه من الاخبار وعمومها انتهى الثاني انه على هذا يلزم ان يكون
النهي في الاخبار عن الغناء مجازا ويكون النهي عما يقارنه ويلازمه لان النهي على هذا يكون عن دخول الرجال على النساء واللعب
بالعيدان والمزامير ونحوها وهذه الامور ليست غناء لا عرفا ولا لغة الثالث انه على هذا يلزم ان يحمل اخبار النهي على الكناية
دون التأسيس لان دخول الرجال على النساء واللعب بالعيدان والمزامير ونحوها مما يدل عليها النواهي المخصوصة فلا يحتاج الى هذه
الاخبار الرابع منافاته لما دل على عدم جواز قراءة القران بالغناء مثل قوله اياكم ولحون اهل الفسوق فانه سيجيء قوم يرجعون
القران ترجيع الغناء لوضوح ان قراءة القران لا يجامع الات اللهو والمزامير فليس النهي عن المجامع معها النهي عن نفس القراءة على
طريق اهل الفسوق الخامس ان هذا المعنى مناف لما دل على تفسير الغناء بقول الزور لان الظاهر منها بل الصريح منها ان الغناء من مقولة

في الشبهات الواردة على الغناء حكما وموضوعا

الكلام وعلى ما ذكره ليس الغناء من مقولة الكلام بل من مقولة الافعال السادس ان الظاهر من النهي ان يكون المنهي عنه
منهيا بالذات لا بالعرض وعلى ما ذكره يلزم ان يكون المنهي عنه منهيا بالعرض فلا يصح ما ذكره المحدث ونسب القول المذكور الى صاحب
الكفاية والاولى نقل عين كلامه حتى يظهر الحال قال فيه بعد ذكر الاخبار المتخالفة جوازا ومنعا في القران وغيره ويمكن
الجمع بين هذه الاخبار والاخبار الكثيرة الدالة على تحريم الغناء بوجهين احدهما تخصيص تلك الاخبار بما عدا القران وحمل ما يدل على ذم
التغني بالقران على قراءة يكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم وثانيهما ان يقال المذكور في تلك الاخبار الغناء المفرد
المعرف باللام لا يدل على العموم لغة وعمومه انما يستنبط من حيث انه لا قرينة على ارادة الخاص وارادة بعض الافراد من غير تعيين ينافي غرض
الافادة وسياق البيان والحكمة فلا بد من حمله على الاستغراق والعموم وههنا ليس كذلك لان الشايع في ذلك الزمان الغناء على سبيل
اللهو من الجواري المغنيات وغيرهن في مجالس الفجور والخمور وغيرها فحمل المفرد على تلك الافراد الشايعة في ذلك الزمان غير بعيد وفي عدة
من تلك الاخبار اشعار بكونه لهوا باطلا وصدق ذلك في القران والدعوات والاذكار المقروة بالاصوات الطيبة المذكرة للاخرة
والمهيجة للاشواق الى عالم القدس محل تامل فاذن ان ثبت اجماع في غير الغناء على سبيل اللهو كان متبعا والا بقي حكمه على اصل الاباحة
وطريق الاحتياط واضح انتهى ولا يخفى انه على ما ذكرنا واستفدنا من الاخبار ان الغناء ايضا كساير المحرمات يكون المفسدة في ذاته
لا بسبب ما يقارنه فيكون مثل ضرب الاوتار والنفخ في القصب والمزمار والزنا وشرب الخمر ونحوها وهذا ايضا مستفاد من رواية الاعمش
الواردة في تعداد الكباير وفيه والملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الاوتار بل هذا ايضا مستفاد من قول اهل اللغة في
معنى الغناء ولا ضرورة داعية الى حمل الاخبار الناهية على غير القران والمرخصة عليه لان الاخبار المرخصة لا تدل الا على جواز قراءة
القران بالصوت الحسن او الحزين وهذا لا يلازم الغناء فلا تعارض الاخبار المرخصة للناهية والجمع بحمل المرخصة على الغناء في القران
والمانعة على غيره نعم لو كان الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن توجه ما ذكره ولا يمكن ان ينفي احد باطلاق حرمة الصوت الحسن مع
ورود الاخبار الامرة بقراءة القران بالصوت الحسن والاخبار الدالة انه يعجبه الصوت الحسن وانه من اجمل الجمال وانه حلية القران و
ما نقلنا عن علي بن الحسين عليهما السلام من انه كان يقرء القران بالصوت الحسن الا ان ظاهر كلام الكفاية دال على عدم الحرمة مطلقا لانه اما
من حمل الاخبار الناهية على غير القران والمرخصة عليه ونواهي تغني بالقران على قراءة اللهوي واما من حمل الناهية على ما كان منضما
مع شيء اخر من المحرمات والمرخصة على ما لم يكن منضما واما تعين الثاني او ترجيحه فلا يظهر من كلامه بل يمكن ان يقال ان الظاهر من
صدر كلامه ترجيح التفصيل بين القران وغيره قال ولا خلاف عندنا في تحريم الغناء في الجملة والاخبار الدالة عليه متظافرة وصرح
المحقق وجماعة ممن تأخر عنه بتحريم الغناء ولو كان في القران لكن غير واحد من الاخبار يدل على جوازه بل استحبابه في القران بناء
على دلالة الروايات على حسن الصوت والتحزين والترجيع في القران بل استحبابه والظاهر ان شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما
استفيد من كلام اهل اللغة وغيرهم فظهر مما ذكرنا انفراد الكاشاني بهذا القول نعم قال به استاده السيد الماجد البحراني فيما صنفه
في الغناء ولا باس بذكر بعض كلماته بعينه قال قده مسئلة فلسفية كما ان انواع مدركات البصر احكاما متباينة وآثارا متخالفة بعضها
يوجب السرور والانبساط كما في رؤية الالوان التي تسر الناظرين والانهار والاوراد والرياحين وبعضها يورث الرحم والانعطاف كما
في رؤية سقيم مترهب وبعضها يورث البكاء كما في رؤية قتيل مصلوب وبعضها يورث الاغماء كما في ملتقى عدو قاهر وسبع هائل وغير ذلك الى ان
قال وكذلك مدركات السمع من النغمات لها احكام متباينة وآثار متخالفة بعضها يورث السرور والانبساط وبعضها يورث الضحك
وبعضها يورث البكاء وبعضها يهيج الشهوات ويزين السيئات وبعضها يورث الانزجار عن عالم الحس وبعضها يورث الغشي والاغماء
وآثار هذه اشد واكثر من مدركات البصر لكون مادتها الطف من مادة مدركات البصر واقرب الى البرزخ بين العالمين وبالجملة لها
آثار عجيبة وتأثيرات غريبة حتى ان الحذاق من اطباء اليونان كانوا يعالجون الامراض المزمنة كالدق وامثاله بالنغمات التي تليق
في بيان تأثيراتها وخواصها مصنفات وموضوع علم الموسيقى هو الصوت المعروض للمناسبات العددية من حيث انه معروض للمناسبات العددية
او الاعداد الموجودة في المادة اعني الصوت والمثال والامد فيبحث عنه عن كيفية مناسبات اللحون اتفاقها وكيفية تأليفها واختلافها

وبالجملة يبحث فيه عن كيفية الاتفاق والاختلاف وبينوا ان تحقق الابعاد المذكورة انما يتحقق بالترجيع فان كان الصوت على استقامة من غير ترجيع يكون بعداً واحداً فاذا رجع بترجيع واحد صار اثنين واذا رجع بترجيعين صار ثلثة وهكذا وهذا كالحركة فانها ما دامت على استقامتها تكون واحدة واذا انعطفت ورجعت تصير متعددة وبينوا ايضاً ان النغمات اذا كانت متناسبة كانت حسنة وان كانت مختلفة كانت قبيحة واما اذا لم تكن مشتملة على المناسبة او المخالفة لم تتصف بالحسن او القبح بل تتصف بامر آخر كالحدة ومقابلها الى ان قال وانما غرضنا التنبيه على ان حسن الصوت لا يتحقق الا بتحقق جهة الوحدة بين اجزائها ولا يتحقق وحدة الاجزاء الا بالترجيع ذكرنا شطراً من هذه للايضاح والتبيين وهو واضح بحمد الله ويدل عليه حديث ابي بصير فانه صريح في ان الصوت الحسن صوت مرجع مطرب حسبما ذكر وامّا الظاهر تعين من المتفقهة المقتصرون على العلم بالفروع لما وجدوا في الاخبار الحث على قراءة القرآن بالصوت الحسن وذم قراءته بالغناء ووجدوا احاديث في ذم الغناء زعموا ان الغناء المنهي عنه هو الغناء بالمعنى اللغوي وهو يشتمل على ترجيع الصوت فزعموا ان كل صوت مرجع مطرب حرام فلا بد ان يكون الصوت الحسن خالياً عن الترجيع تحيروا في امره ولم يهتدوا اليه سبيلاً ولذا اذا سئلوا عن شرح اسم الصوت الحسن يتبلبلون في بيانه فتارة يقرؤن آية من القرآن يقولون هذا الصوت الحسن وبعد التنبا والتي لم يعرفوا ان شرح الاسم يفيد مفهوماً كلياً وصوتهم هذا امر شخصي عيني وبينهما بون بعيد تارة يقولون ما يستحسنه الطباع من غير ترجيع وقد عرفت ان الصوت الخالي عن الترجيع لا يتصف بالحسن وتارة يدعون البداهة في امره ولا يعلمون ان البداهة والنظر مما يتعلق بالمعاني وشرح الاسم مما يتعلق بالالفاظ الى ان قال كان الشايع في زمن الجاهلية وبعد ظهور الاسلام تعليم الجواري بالالحان والنغمات الملهية التي زينها القصبة وضرب الدفوف والعيدان والبرابط والحرائب وكانوا يضعون عليها جارية مغنية وكان شغلهن من الصباح الى الرواح التغني بالاصوات واستعمال آلات اللهو بحضرة الفساق الى انفسهن وتحصيل ما قرر عليهن ساداتهن وان كانت اكثرهن كارهات وكان هذا الامر الشنيع من اعظم مكاسبهم وقد حذرهم الله تعالى بعد ظهور الاسلام بقوله عز من قائل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً وكان من زينة مجالسهم تغني المغنيات وضربهن العيدان وبلغ هذا الامر الشنيع في زمن دولة ملوك بني امية وبني عباس حد الافراط لتوغلهم في تحصيلها وحرصهم الى استماع اصواتها وتابعهم الرعايا في سلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وبلغت قيمتهن ثلاثة الاف دينار واكثر كما تشهد به التواريخ وصارت التغني بالملهيات من التراكيب المعروفة في زماننا بالتصانيف وكان استاداً ماهراً في ضرب آلات اللهو جميعاً وكانت له اختراعات التصنيفات كل واحد منها في ضمن خصوص مقصر الاشعار دون الاخرى لما تدور عليه بزرفار دخل من مكة فاصلا حضرة الرشيد ببغداد فلما ورد المدينة استمع من جارية مارة قدامه صوتاً لم يسمع مثله قط فالتمس منها التعليم فابت فاعطاها ثلاثة الاف درهم وتعلم منها الى ان قال وبالجملة شيوع التغني بالملهيات من الاصوات بلغ حداً حتى صار اطلاق الغناء على هذا الفرد حقيقة عرفية وهذا ظاهر لمن تتبع التواريخ والسير فالمراد من الغناء في الاحاديث التي وردت في ذمه انما هو الغناء العرفي اعني الاصوات الملهية التي زينتها ضرب آلات اللهو والرقص والمراد منه في الاحاديث التي وردت في اباحته ومدحه انما هو الغناء بالمعنى اللغوي هذا ما نريد ذكره من كلامه قده وظهر لك ما فيه مما ذكرنا سابقاً وسنذكره ان شاء الله ثم **واما الشبهة الثانية** وهي الشبهة في الموضوع فنقول كل صوت يكون بطريق اهل اللهو والباطل فهو طريق مخصوص معلوم عند الناس ولا فرق بين كونه في القرآن والمراثي او الاشعار وبين كونه في غيرها وما يظهر من بعض من عدم صدق الغناء في المراثي عرفاً لان من يقرء التعزية لا يصح عرفاً ان يقال بانه يتغنى غير صحيح لانه على هذا يلزم ان يكون لمواد الالفاظ دخل فيه وهذا تكذيب للعرف واللغة اما اللغة فقد عرفت عدم اعتبار قيد مادة مخصوصة من اهل اللغة واما العرف فلانه لا ريب ان من سمع من بعيد صوتاً مشتملاً على طريق اهل اللهو لا يتامل في اطلاق الغناء عليه الى ان يعلم مواد اللفظ **واما الشبهة الثالثة** المشار اليها بقول المصنف وهو اختصاص الحرمة ببعض افراد الموضوع الخ كمراثي الحسين عليه السلم على ما نقله جامع المقاصد قال في جامع المقاصد استثنى بعضهم مراثي الحسين عليه السلم وغيره من المعصومين للاصل المذكور المعتضد بما يؤيده من عمل الناس في الاعصار والامصار من غير نكير وقول الصادق عليه السلم لمن انشد عنده مرثية اقرء كما عندكم اي بالعراق وبانه معين على البكاء فهو اعانة على الخير انتهى **فان** قلت كونه معيناً على البكاء على الحسين عليه السلم

الخلج ... الى للناس ... الرجال ... كما حكي عن اسمعيل الجامع وهو من فحول ارباب التغني بالملهيات م

غير مسلم فانه انما يكون باعتبار تذكر احواله ولا دخل للغناء فيه **قلت** ان تخصيص علة البكاء على الحسين عليه السلم بتذكر احواله رفضاً مخالفاً للوجدان فانا نشاهد بالعيان تأثير الالفاظ والاصوات فترى انه يعبر عن واقعة واحدة بالفاظ مختلفة يحصل من بعضها البكاء الشديد ولا يؤثر بعضها اصلاً وكذا بالنسبة الى القراء بعض الناس دون بعض آخر بل قد يكون بذكر احد واقعة ولا يؤثر في القلب ابداً ويذكر غيره الواقعة ويحصل منه الرقة بحيث يشرف على الموت **فان** قلت ان عموم رجحان الاعانة على الخير ولو بالحرام غير ثابت **قلت** انه ليس مراد المستدل تجويز الاعانة على الخير بالحرام بل يمنع الحرمة حين كون الغناء معيناً على البكاء استناداً الى تعارض عموم ما حرمة الغناء مع عموم ما رجحان الاعانة بالبر وعدم المرجح فيبقى محل التعارض على مقتضى الاصل بل قد يدعى عموم الاعانة على البر رجحان على ادلة حرمة الغناء لان عموم اعانة البر مطلقاً امر ثابت كتاباً وسنة بل الاحاديث الواردة في ان من بكى احداً على الحسين عليه السلم كان له كذا وكذا بالغة حد التواتر والاستفاضة وكثير منها مذكورة في ثواب الاعمال للصدوق هذا غاية ما يمكن ان يقال في وجه الجواز وفيه انه لا اشكال في ان ادلة الواجبات والمحرمات والمستحبات وغيرها لا تدل الا على ان هذا واجب او مستحب في حد ذاته مع قطع النظر عن امور طارية عليه ولا نظر لها الى عروض العوارض له مثلاً الامر بالصلوة واجبة يدل على ان في ذاته مصلحة موجبة للوجوب اما ان في صورة لزوم الغصب انه واجب ام لا فلا يقع النزاع بين العلماء فلا بد من الرجوع الى قوة احدهما بالنسبة الى الآخر واهمية احدهما في نظر الشرع من الآخر ولا شك في ان ادلة المستحبات بسبب وجود مصلحة غير ملزمة لا تقاوم ادلة المحرمات المشتملة على وجود مفسدة ملزمة على الترك الا ترى انه لا يجوز الزنا واللواط بسبب اجابة المؤمن تمسكاً بادلة استحباب اجابة المؤمن وادخال السرور في قلبه وليس هذا الا بسبب ما ذكرنا من ان الفعل لو خلي وطبعه يكون حكمه كذا ولا ينافي طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله او تركه كما اذا صار مقدمة لواجب او صادف عنوان آخر بل ان ما دل على تحريم بيع المغنية وشرائها كالتصريح في عدم الرخصة في شيء منه اذ لو كان لجهتان محللة ومحرمة لجاز البيع بقصد الجهة المحللة مثل بيع العنب مطلقاً ما لم تقصد الجهة المحرمة وكذا يدل قوله اقرؤا القرآن بالحان العرب واياكم ولحون اهل الفسوق والكبائر وسيجيء بعدي قوم يرجعون القرآن ترجيع الغناء والرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم على عدم الجواز اذ لو كان المستحب في ضمن الفرد المحرم **واما** اللحن في القراءة بمعنى التطريب فيه فهو على قسمين قسم يكون جائزاً وهو ما لا يكون على طريق الحان اهل الفسق وقسم يكون حراماً وهو ما كان على طريق الحان الفسق قال في الصحاح واللحن واحد اللحون والالحان ومنه الحديث اقرؤا القرآن بلحون العرب وقد لحن في قراءته اذا طرب بها وغرد وهو الحن الناس اذا كان احسنهم قراءة اي غناء انتهى فلا يدل على جواز الغناء في القرآن وقال في المجمع اللحن واحد الالحان واللحون اللغات ومنه الخبر اقرؤا القرآن بلحون العرب ولهذا قال في الحدائق حيث قال لكنه ورد ايضاً في اللغة لمعان اخر منها اللغة وترجيع الصوت وتحسين القراءة والشعر الا ان الانسب هنا هو الحمل على اللغة بمعنى لغات العرب واصواتها انتهى فحمله على اللغة بسبب انه معنى لغة لا انه حمله على هذا المعنى خوفاً على ان ابقائه على معناه يوجب ظهور الخبر في جواز الغناء في القرآن فلا يصح ما ذكره المصنف من ان صاحب الحدائق حمل اللحن في هذا الخبر بمعنى اللغة اي بلغة العرب وكانه اراد باللغة اللهجة وتخيل ان ابقائه على معناه يوجب ظهور الخبر في جواز القرآن انتهى **هذا** تمام الكلام في الغناء حكماً وموضوعاً بقي هنا امران استثناهما المشهور اشار المصنف اليهما بقوله **احدهما** الحداء بالضم كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالابل الخ قال في المجمع وحدا بالابل حدواً وحداء مثل غراب اذا زجرها وغنى لها ليحثها على السير ومنه زاد المسافر الحداء انتهى وقال في الصحاح الحدو سوق الابل والغناء لها وقد حدوت الابل حدواً وحداء انتهى ونسب في الكفاية الى المشهور حيث قال المشهور بين الاصحاب استثناء الحداء وهو سوق الابل بالغناء لها انتهى وقال في المسالك بعد القول باستثنائهما ومحالفة العلامة في التذكرة والقول بالحرمة مطلقاً ووجوب الجمع بينهما وبين ما دل على الجواز هنا من الاخبار الصحيحة متعين حذراً من اطراح المقيد انتهى وصرح بالجواز العلامة في القواعد والشهيد في الدروس وصاحب المستند وجامع المقاصد وغيرهما وكذا في شهادات الشرايع وقال المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وقد استثنى الحداء بالمد وهو سوق الابل بالغناء لها وعلى تقدير صحة الاستثناء يمكن اختصاصه بكونه للابل فقط كما هو مقتضى الدليل ويمكن التعدي ايضاً الى البغال والحمير انتهى ولا دليل على هذا الاستثناء ولذا قال صاحب الحدائق ولا ادري ما الدليل على الاستثناء فان المسئلة خالية عن النص وكانه ظن ان ذكر الاصحاب له لا يكون الا عن دليل والا فالدليل غير واضح عليه ولم يذكره هو ولا احد غيره انتهى نعم

يمكن ان يكون مستندهم ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لعبد الله بن رواحة حرك بالنوق فاندفع يرتجز وكان عبد الله جيد الحداء وكان مع الرجال وكان انجشة مع النساء فلما سمعه تبعه فقال صلى الله عليه وآله لانجشة رويدك رفقا بالقوارير يعني النساء وانجشة بفتح الجيم اسم رجل من خدام النبي كان ماهرا في الحداء ولا شك بان التمسك بهذه الرواية النبوية المرسلة لمثل هذا الاستثناء مما يأباه طريقة الاصحاب ودعوى ان ضعفه مجبور بعمل الاصحاب فاسدة لعدم استنادهم الى هذه الرواية في حكمهم بالجواز واستثنائهم اياه عن حرمة الغناء مع ان تجويز النبي صلى الله عليه وآله الحداء عبد الله بن رواحة لا يدل على ان فعله كان تغنيا اجازه النبي فلعله لم يكن غناء ولذا قال صاحب مفتاح الكرامة بعد ذكر الخبر وهو على ضعفه محمول على انه لم يكن غناء لان الظاهر انه قسيم له ومباين اياه لشهادة العرف بذلك انتهى وعلى هذا فمقتضى القاعدة حرمة ما كان غناء سواء كان حداء ام لا للعمومات الدالة على حرمة الغناء مثل ما عن ابن فضال عن سعيد بن محمد الطاطري عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات فقال شراؤهن وبيعهن حرام وتعليمهن كفر واستماعهن نفاق لا الجواز فما ذكره بعض المعاصرين من الجواز تمسكا بالاصل حيث قال واما هي فباقية تحت الاصل الاولي الذي هو الاباحة فتعين الحكم بجواز الحداء استنادا الى الاصل لعدم قيام الاجماع على حرمته انتهى فاسد لما ذكرنا من ان الاصل مرتفع بالدليل وعلى فرض تماميته لا نتعدى من سوق الابل الى غيره لان الحكم على فرض ثبوته مخالف للقواعد فلا بد ان لا نتعدى منه الى غيره كما اشار اليه في مفتاح الكرامة حيث قال وعلى القول باستثنائه يقتصر فيه على الابل فلا نتعدى منه الى البغال والحمير انتهى ومثله المحقق البهبهاني في حاشيته على المدارك قوله الثاني غناء المغنية في الاعراس اذا لم يكتنف به محرم آخر من التكلم بالاباطيل واللعب بآلات الملاهي المحرمة الخ اي الثاني مما استثنوه من حرمة الغناء غناء المغنية في الاعراس بشروط ثلثة عدم التكلم بالباطل واللعب بآلات الملاهي ودخول الرجال على النساء وهو خيرة النهاية والنافع والتذكرة والمختلف وحاشية الارشاد وايضاح النافع والمسالك والكفاية والمستند والحدائق ومفتاح الكرامة ونفى عنه البأس في الروضة وهو الظاهر من الدروس وجامع المقاصد ومال اليه صاحب مجمع البرهان ويدل عليه نصوص منها ما عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى الى الاعراس ليس به بأس ومنها ما عن ابي بصير ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها ومنها ما عن يحيى الحلبي عن ايوب بن الحر عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتي تدخل عليها الرجال وبهذه الروايات يخصص ما دل على حرمة الغناء مطلقا ويحكم بالجواز بسببها وليس فيها ضعف مع كون ابي بصير في طريقها ولو كان فهو مجبور بعمل المشهور واختار التحريم مطلقا في السرائر والتذكرة على ما نقل عنها والايضاح والتهذيبات والقطيفي وهو ظاهر المقنعة والمراسم وكل من حكم بالحرمة مطلقا ترجيحا لاطلاق النهي وعموماتها بل قيل ان تحريم الغناء كتحريم الزنا من القطعيات لتواتر اخبار الناهية عنها مضافا الى كونه لهو الحديث وقول الزور بل و الباعث على الفجور فكان تحريمه عقليا والدليل العقلي لا يبائنه بالتخصيص فيحمل ما دل على الجواز على التقية وقال في الدروس انه احوط الا انه بعدما ذكرنا من الروايات الدالة على الجواز لا مانع من الحكم به ولا اشكال في دلالتها على المطلوب وامكان تخصيص ادلة تحريم الغناء بها وان كانت متواترة ومفيدة للقطع اذ ليست من قبيل الادلة العقلية الغير القابلة للتخصيص **بقي** الكلام في امور لا بد من ذكرها **احدها** انه هل يتعدى من المغنية الى المغني ام لا خلاف صرح في الجواهر بالثاني حيث قال وينبغي الاقتصار على خصوص المغنية دون المغني وقال في المستند بالتعدي حيث قال وهل يتعدى الى المغني الظاهر نعم لاطلاق قوله في الرواية التي تدعى الى الاعراس انتهى وقال بعض المتأخرين ايضا بالتعدي نظرا الى المناط الظني وهو ان تجويز ذلك في الاعراس رأفة على العباد ورحمة لهم في مقام السرور وفيه ان المناط الظني غير حجة بل المركوز لديه مضافا الى ان مسرة المؤمن مستحب لا يمكن التوسل اليه بالحرام فتدبر وهذا التوهم بعينه كتوهم معارضة استحباب الابكاء لادلة حرمة الغناء وعلى هذا فالاقوى عدم التعدي والاقتصار فيما ثبت على خلاف القاعدة على مورد اليقين **ثانيها** انه هل يتعدى الى غير الاعراس من مقامات السرور كالختان وقدوم المسافر ونحوهما او يقتصر على الاعراس الظاهر ذلك لما تقدم من وجوب الاقتصار في الحكم الثابت على خلاف القاعدة على مورد اليقين وفاقا للسيد في مفتاح الكرامة حيث قال ولا يتعدى الى الختان ونحوه انتهى ونحوه في الجواهر حيث قال نعم ينبغي الاقتصار على خصوص المغنية دون المغني وعلى العرس دون الختان ونحوه انتهى **ثالثها** انه هل يجوز تعلم

الغناء والاجرة عليه ام لا الظاهر عدم الخلاف في حرمتهما في الجملة ويدل عليهما نصان صحيحان احدهما ما عن ابي عبد الله عليه السلام قال سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات فقال شراؤهن وبيعهن حرام وتعليمهن كفر ثانيهما ما عن ابي عبد الله عليه السلام يقول المغنية ملعونة ملعون من اكل كسبها وحيث ان تعليم الغناء قد يكون بالفعل وقد يكون بالتوصيف فهو وصف كيفية الترجيع والحركات المرجعة لا اشكال فيما اذا كان التعليم بالفعل لكونه بنفسه تغنيا وهو حرام واما التعليم بالتوصيف فقد يدعى شمول اطلاق ادلة التحريم له ايضا وقد يدعى انصراف التعليم الى التعليم بالفعل وعلى فرض تسليم الانصراف فيمكن دعوى الحرمة من حيث كونه اعانة على الاثم الا ان يكون التعليم للتعلم لا للتغني فيمكن ح دعوى الجواز نظرا الى الانصراف المذكور وعدم صدق الاعانة على الاثم عليه واما اخذ الاجرة عليه فيبتني على حرمة التعليم فيجوز اخذ الاجرة فيما لو جاز التعليم ويحرم فيما يحرم للنصوص الدالة على حرمة اخذ الاجر على المحرم لان الحرام غير قابل للمعاوضة شرعا كما ان ما لا يتمول غير قابل للعوضية عقلا وفي المنهاج ان تعليم الغناء والاجر عليه حرام عندنا بلا خلاف لانه فعل محرم فيحرم التوصل اليه ثم انه لا فرق في حرمة اخذ الاجرة بين المقاولة والتواطي عليها قبل العمل وبين الاعطاء بعد العمل من غير مقاولة وان امكن الخدشة في الثاني بانه عطية خارجة عن العمل فليست باجرة حتى تكون محرمة لكن الخدشة في غير محلها اذ الاعطاء بداعي العمل المحرم بمنزلة الاجرة المجعولة شرعا او عرفا كما لا يخفى نعم لو فرضنا امكان الاعطاء بداعي التفرج حقيقة حل الاخذ لا يقال الاعطاء لا بعنوان الاجرة لا دليل على حرمته ولو كان الداعي العمل المحرم لان الناس مسلطون على اموالهم وليس ذلك من قبيل المعاوضات حتى يحتاج الى امضاء الشارع اياه لانا نقول امضاء الشارع للملكية امر معتبر لا يتوقف على كونه من قبيل المعاوضات ولذا لا يجوز اعطاء المال بالمراهنة والمغالبة في غير السبق والرماية من غير خلاف في حرمة القمار ضرورة من الدين وليس من المعاوضات وان فرض فيه العوضية ففي ما نحن فيه اظهر كما لا يخفى على المنصف وهل الآخذ ضامن لما اخذه ام لا الظاهر ذلك لكونه اخذا محرما وتسليطا من المالك عوضا عن العمل ولم يمضه الشارع فيكون بحكم الاجارة الفاسدة يضمن بفاسدها كما يضمن بصحيحها والذي لا ضمان فيه هو التسليط المجاني **رابعها** ان المحرم استماع الغناء لا سماعه وبه صرح صاحب انوار الفقاهة ولا يجب سد الاذن اذا سمع الغناء لاختصاص ادلة حرمة الغناء بالاستماع وحينئذ لا دليل على حرمة السماع فالاصل عدمها **خامسها** ان الغناء حرام على المكلف لا على غيره فلان التكليف لا يتوجه الى غير المكلف ولذا لا يجب النهي عن تغني الصبي لكونه غير منكر عنه نعم لو فرض كونه مما لا يريد الشارع وجوده اصلا كان الواجب على المكلفين ردع الصبيان بل لو فرض صدوره من مجنون وجب اعدامه كما ان حفظ نبش القبور واجب ولو عن حيوان وحفظ القرآن عن الوقوع في المحال الخبيثة ولو عن غير المكلفين او الريح العاصف واجب على المكلفين لاهتمام الشارع بحفظه وعدم رضاه بهتك احترامه لكن الغناء لما لم يكن كذلك لم يجب على المكلفين ردع الصبي عن التغني اما استماع المكلفين مما يصدر عن الصبي فلا يجوز لوجود المصلحة الملزمة للترك في الاستماع فيما يصدر عن الصبي وعدم التكليف له او للمجنون لا يوجب جواز استماع ما يصدر منهما والقول بجواز ما رخص الشارع فعله مستلزم لجواز استماع الغير اياه كما في الاعراس شطط من الكلام لان عدم النهي من فعل الصبي والمجنون انما هو لعدم قابلية المحل للتكليف فالمصلحة الملزمة للترك في تغني الصبي والمجنون موجودة والترخيص لعدم قابلية المحل للنهي عنه لا يستلزم الترخيص في الاستماع بخلاف الترخيص في الاعراس فان المصلحة الملزمة للترك منتفية فرخصته يستلزم ترخيص الاستماع مع امكان التمسك لحرمة الاستماع باطلاق قوله اجتنبوا قول الزور وقوله من ملأ اسامعه من الغناء لم يؤذن له ان يسمع صوت الروحانيين يوم القيمة **سادسها** انه لا اشكال في وجوب الردع عن التغني على من حضر مجلسه وتمكن عن الردع عنه لوجوب النهي عن المنكر بالضرورة وهل يجب على من لم يقدر على المنع والردع ان يخرج عن ذلك المجلس كما يحرم الجلوس في مجلس شرب الخمر وعلى فرضه ان يكون فيه الحرام لا وجهان من انه استماع وتكثير لسواد العصاة و لقول الصادق عليه السلام في خبر الشحام بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيعة ولا تجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك ولانه كالجلوس في مجلس الشرب ولو لم يشرب ومن عدم عموم يقتضي حرمة الجلوس مع عدم الاستماع وتكثير السواد محرم اذا كان نفس السواد مبغوضا عند الشارع وكان السواد مما يترتب عليه الحكم مثل تكثير السواد للمخالفين لان شوكتهم موجب لتقوية الباطل لا مثل هذه الامور واما الخبر فغير دال على الحرمة ظاهره الكراهة لان الفجيعة كما في المجمع بمعنى الرزية وهي المصيبة والنهي لاجل ذلك ظاهر في الكراهة خصوصا مع تعليله بانه لا يدخله

الملائكة اما قياسه بالجلوس في مجلس الخمر فمع انه قياس لا نقول به وليس هنا علة مشتركة بينهما منصوصة حتى نقول به نظراً الى الاشتراك في العلة المنصوصة والنص الوارد في خصوص الجلوس في مجلس الخمر بقول الصادق عليه السلام لا تجالسوا شراب الخمر فان اللعنة اذا نزلت عمت من في المجلس قياس مع الفارق وهو ان المنع عن الجلوس في مجلس الخمر للصون عن شمول اللعن الوارد على الجالسين لا المفسدة في نفس الجلوس تكون مقتضية للترك بخلاف الجلوس في مجلس التغني فان المفسدة فيه على تقدير ثبوتها انما هي في نفس الجلوس فتدبر هذا تمام الكلام في الغناء **قوله** ره الرابعة عشر الغيبة حرام بالادلة الاربعة **اقول** لا حاجة الى الاستدلال بالادلة الاربعة لان الحرمة في الجملة من ضروريات الدين والمقطوع بها عند كافة المسلمين بل السيرة القطعية على النهي عنها جارية فتدل على كونها من المنكرات ثم لا باس بالتكلم في بعض خصوصيات الادلة المدعى دلالتها على الحرمة من الايات وغيرها من قوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضاً الخ وغيرها اما قوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضاً ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتاً فكرهتموه فلا يدل على الحرمة لان النهي كما حققنا في الاصول حقيقة في نفس طلب الترك اما الالزامي فلا فلا دلالة على احدهما بخصوصه محتاجة الى قرينة خاصة فلو لم يكن قرينة على التعيين لا ظهور له في احدهما بخصوصه ثم يمكن ان يؤخذ بالمتيقن وهو الكراهة مع امكان ان يقال ان القرينة موجودة على خلاف المعنى الالزامي وهي قوله تعالى فكرهتموه لان الكراهة ليست الا اشمئزاز النفس وانقباضها وذلك يعرف الكراهة الشرعية لا الحرمة **فان قلت** ان النهي ظاهر في الحرمة ولو لم يكن حقيقة فيها **قلت** منشأ الظهور انما هو غلبة الاستعمال والغلبة ان لم تكن في الكراهة فليست في الحرمة قطعاً **واما** قوله تعالى ويل لكل همزة لمزة فدلالتها موقوفة على تنقيح المناط القطعي وهو ممنوع لانها بمعنى العياب وهو اخص من الغيبة وحرمة الخاص لا تدل على حرمة العام فلا يصح التمسك بهذه الاية لحرمة الغيبة **واما** قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول فتدل على ان الله لا يحب الجهر بالسوء واما ان السوء اي شيء هو فلا يفهم من هذه الاية واثبات ان الغيبة سوء بهذه الاية اول الكلام واثباته بالخارج خروج عن اثبات الحرمة بالاية وبهذا الجواب الاية الثانية لو قيل بانه مفسر بالغيبة **واما** قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم فان فسرناها بافشاء الزنا كما في المجمع فلا تدل على حرمة الغيبة وان فسرناها بالافعال الشنيعة مطلقاً فلا بد من ان يثبت كون الغيبة من الافعال الشنيعة شرعاً بدليل غير هذه الاية فلا تدل الاية على حرمة الغيبة وكذا ان قلنا بان المراد بالفاحشة كل الفواحش نظراً الى المعنى الجنسي لان مدلولها ح حرمة كل الفواحش اما ان الغيبة فاحشة فلا فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الايات بانفسها قاصرة عن الدلالة على حرمة الغيبة **واما** الاخبار فاكثرها صريحة في الحرمة بحيث لا ينبغي الاشكال فيها مثل ما عن النبي صلى الله عليه وآله بعدة طرق ان الغيبة اشد من الزنا وان الرجل يزني فيتوب فيتوب الله عليه وان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه **وما** عن النبي ص قال ان الغيبة حرام على كل مسلم وان الغيبة لتاكل الحسنات كما تاكل النار الحطب واكل الحسنات اما ان يكون على وجه الاحباط او باضمحلال ثوابها في جنب عقاب الغيبة او بنقل الحسنات الى المغتاب وحيث انجر الكلام الى مسئلة الاحباط فلا باس بالاشارة الى الخلاف في مسئلة الحبط والتكفير والموازنة وان كان خارجاً عن المقصود **فنقول** المراد بالاحباط اسقاط ثواب الطاعات بالمعاصي والتكفير اسقاط عقاب المعاصي بالطاعات والموازنة افناء الاقل بالاكثر والمجازاة بالزيادة طاعة ومعصية وعدمها عندنا وهما وشيئاً منها لا نقول به بل نقول من عمل خيراً يره ومن عمل شراً يره **اما** الاحباط ففي المنظومة نسب بطلانه الى المذهب وقال وليس من مذهبنا الاحباط بل هو مخالف بصريح قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وقوله عليه السلام في حق من خرج من النار وانه كالحمم او كالفحم فيراهم اهل الجنة فيقولون هؤلاء الجهنميون فيؤمر بهم فيغسلون في عين الحيوان فيخرجون واحدهم كالبدر ليلة تمامه اذ لو قلنا بالاحباط فلا معنى لدخولهم في النار وخروجهم منها للمنافاة لمعنى الاحباط نعم نقول بالاحباط في الكفر كما نص به في الكتاب الكريم في مواضع منها قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى في حق الكفار واولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم وغيرها من الايات الاحباط كما نقول بالتكفير بالنسبة الى الذنوب المتقدمة اذا اسلم الرجل لان الاسلام يجب ما قبله فيكفر له ما ارتكبه من الكبائر وبه ايات منها قوله تعالى في الانفال الذين امنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم والذين امنوا وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم ولنجزينهم احسن الذي كانوا يعملون وقوله تعالى يكفر

الله عنهم اسوأ الذي عملوا ويجزيهم باحسن الذي كانوا يعملون وغيرها من الايات في نحوه قال الشيخ الاجل نصير الدين الطوسي ره **واما** الموازنة فهو ايضاً مما لا نقول به لان لازم ذلك ان لا يبقى يوم القيمة لمن كان معاصيه اكثر من عباداته الا المعاصي فيستحق العقاب دون الاجر لعدم بقاء عبادة حتى يستحق الاجر وكذا يلزم ان لا يبقى يوم القيمة لمن كان عباداته ازيد من معاصيه الا العبادات فيستحق الاجر دون العقاب فهذا مع مخالفته لصريح العقل مخالف للايات والاخبار الكثيرة الدالة على عقاب الفساق ثم اجرهم لما فعلوا من العبادات ومنها الخبر المتقدم في خروج اهل النار من النار فلا بد ان يقال بالثالث وهو الموافق للعقل بان يقال اتيان ما فيه المصلحة يقتضي ترتب الثواب كما ان اتيان ما فيه المفسدة يقتضي ترتب العقاب واكثر ما دل من الايات والاخبار على الاحباط والتكفير مخصوص بالاصول واما في الفروع كما في هذا الخبر فلا بد ان يوجه بان المراد بيان ان هذه المعصية اعظم من هذه العبادة بحيث يضمحل اجرها في جنب عقاب تلك المعصية وهذا مراد المصنف بقوله او لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه **قوله** ثم ظاهر هذه الاخبار كون الغيبة من الكبائر الخ **اقول** لا ينبغي الاشكال في كونها من الكبائر وان استشكل فيه بعض الاصحاب وذلك لانطباق تعريف الكبيرة بانه ما توعد عليه في الكتاب والسنة اذ الغيبة مما اوعد الله عليه بناء على تفسير الفاحشة بالغيبة والايعاد من يحب تشييع الفاحشة بالعذاب الاليم صريح القران وان استشكلنا سابقاً في صدق الفاحشة على الغيبة ولان المستفاد من الاخبار كونها كبيرة موبقة نظراً الى جعلها اشد من الزنا ولا شك في ان الزنا كبيرة فلا بد ان يكون الغيبة ايضاً كبيرة بل في بعضها ان عقاب الربا انه من ستة وثلاثين زنية فكيف يمكن ان يقال ان ما كان عقابه بهذه المرتبة لا يكون كبيرة فعن النبي صلى الله عليه وآله انه خطب يوماً فذكر الربا وعظم شانه فقال ان الدرهم يصيبه الرجل من الربا اعظم من ستة وثلاثين زنية بل في بعض الاخبار حكم بان المغتاب في النار ولا شك بان ما اوعد عليه بالخلود في النار من اعظم الكبائر لان كونه كبيرة يستفاد مما اوعد عليه من العقاب بل لا يثبت الكبيرة الا ما كان مقتضياً له فما لم يكن كبيرة وكل ما كان عقابه ازيد يكون مفسدته ازيد لان العقاب مترتب بالمفسدة الناشئة الموجودة في الشيء كما عن النبي صلى الله عليه وآله من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما وكان المغتاب خالداً في النار وبئس المصير وايضاً بقوله من مشى في غيبة اخيه وكشف عورته كانت اول خطوة خطاها وضعها في جهنم **هذا** مضافاً الى ان المعصية كبيرة مما في غيرها بالاثار الواردة في الاخبار الدالة على شدة عقابها وليس لها حقيقة شرعية يبحث عنها وما سبق في تعريف الكبيرة من ان ما ذكر المعصية لا يبان لحصر المعصية في ذلك **قوله** ثم ان ظاهر الاخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن فيجوز اغتياب المخالف كما يجوز لعنه الخ **اقول** المؤمن من قال بامامة الائمة الاثني عشر من غير ان يقول لو بواحد منهم فلعله مؤمن لو كان مسلماً وحرمة غيبة المؤمن مسلم بالضرورة كما ذكرنا كما ان غيبة الكافر مسلم لا اشكال فيه واما غيبة المخالف ففيه خلاف قال في مجمع البرهان الظاهر ان عموم ادلة تحريم الغيبة من الكتاب يشمل المؤمنين وغيرهم انتهى وقال الاردبيلي في شرح الارشاد والظاهر ان عموم ادلة تحريم الغيبة من الكتاب والسنة يشمل المؤمنين وغيرهم انتهى ونحوه قال في الحدائق وبالجملة عموم ادلة الغيبة وخصوص ذكر المسلم يدل على التحريم مطلقاً مضافاً الى ان عرض المسلم كدمه وماله فكما لا يجوز اخذ مال المخالف وقتله لا يجوز تناول عرضه الذي هو الغيبة وذلك لا يدل على كونهم مقبولين مكرمين عند الله تعالى وهذا هو الظاهر من صاحب الكفاية ايضاً لكن المشهور اختصاص الحرمة بالمؤمنين بل لم ينقل الخلاف في هذه المسئلة من غير الاردبيلي والمتبع هو الدليل الذي يمكن ان يستدل به على المطلوب وهو الاختصاص امور **الاول** الاصل بعد عدم الدليل على الحرمة وهو دليل حيث لا دليل **الثاني** الاجماع المنقول في الرياض وعدم الخلاف المنقول في المستند **الثالث** السيرة المستمرة من المسلمين كافة على غيبة المخالفين من غير نكير **الرابع** الاولوية المستفادة من النصوص المتظافرة بل المتواترة من لعنهم وسبهم وشتمهم وتكفيرهم وانهم مجوس هذه الامة واشر من النصارى وانجس من الكلاب اذ بعد جواز لعنهم وشتمهم ونحوهما من التهمة يجوز غيبتهم بالاولوية **الخامس** ما استدل به الجواهر بقوله وبالجملة طول الكلام في ذلك كما فعله في الحدائق من تضييع العمر في الواضحات اذ لا اقل من ان يكون جواز غيبتهم لتجاهرهم بالفسق فان ما هم عليه اعظم انواع الفسق بل الكفر وان عوملوا معاملة المسلمين في بعض الاحكام للضرورة انتهى **السادس** ما ورد من النصوص باختصاص الحكم بالمؤمن مثل ما عن النبي صلى الله عليه وآله من اغتاب مؤمناً بما فيه

لم يجمع الله بينهما في الجنة ومن اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما وكان المغتاب خالدا في النار **ومنها** ما عن علي عليه السلام انه من قال في مؤمن ما رأته عيناه او سمعته اذناه مما يشينه ويهدم مروته فهو من الذين قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم لكن يمكن الخدشة في الكل **اما** في الاول فبان الاصل ليس حجة لا دليل وسنبين ان الدليل موجود **واما** في الثاني فبان الاجماع المحصل غير حاصل والمنقول منه مع انه لا حجية له موهون بما ذكرنا من المخالف مضافا الى ان المسألة مما لم يكن له عين ولا اثر في كتب القدماء ومع ذلك كيف يمكن دعوى الاجماع **واما** في الثالث فبان حجية السيرة مشروطة بشروط اربعة منها ثبوتها في جميع الازمنة الى زمان المعصوم ومنها فعله في حضوره ومنها اطلاعه بالعلم العادي البشري به ومنها عدم نهيه ودون اثبات تلك الشروط خرط القتاد **واما** في الرابع فبمنع الاولوية وترخيص الشارع في بعض الامور عليهم لا يدل على ترخيصه في بعض الآخر فجواز اللعن لا يدل على جواز الغيبة **واما** في الخامس فبان الدليل اخص من المدعى لان هذا التعليل يقتضي جواز غيبتهم فيما هم متجاهرون به وهو مخالفتهم للحق واما غيره فلا والمدعى جواز غيبتهم مطلقا **واما** في السادس فبان اكثر النصوص خال عن التقييد بالمؤمن وما كان فيه القيد لا ينافي المطلق لان العبرة في الاثبات باعم العناوين وهو المسلم فلا بد ان يحكم بحرمة غيبة المسلم مطلقا سواء كان مؤمنا ام لا وليس هنا من موارد حمل المطلق على المقيد كما لا يخفى **والانصاف** ان ادلة جواز غيبة المخالف مع المناقشات المذكورة لا يخلو عن قوة خصوصا الدليل الرابع اعني الاولوية لان القياس المنهي عنه هو القياس المستنبط العلة لا القياس بالاولوية المعلوم بتحقق علة الحكم في المقيس بالاولوية القطعية اذا كانت العلة قطعية ولا شك في ان علة النهي هتك الحرمة ولا احترام لغير المؤمن من فرق المسلمين بعد معلومية جواز سبهم ولعنهم مع ان دعوى كونهم مسلمين ممنوع عند المستفاد من الاخبار ان الامامة من الاصول فمن انكره يكون كافرا وعدم ترتب بعض احكام الكفر عليه مثل النجاسة وعدم جواز اخذ الدية منهم وعدم جواز اخذهم من المسلمين ليس سببا لاسلامهم بل عدم الترتب لسبب التسهيل على العباد كما ورد في الاخبار **واما** ما دل على ان الامامة من الاصول فكثير **منها** ما في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله تعالى نصب عليا عليه السلام علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا **ومنها** ما في معاني الاخبار وعيون اخبار الرضا عليه السلام انه اشار الى علي عليه السلام فقال ولي هذا ولي الله فوالوه وعدو هذا عدو الله فعادوه **ومنها** ما عن ابي ابراهيم عليه السلام قال ان عليا باب من ابواب الجنة فمن دخله كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا **ومنها** ما عن الصادق عليه السلام قال من عرفنا كان مؤمنا ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالا حتى يرجع الى الهدى الذي افترض الله تعالى عليه وغيرها من الاخبار **ويشهد** لهذا ما في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته بل يدل على جواز غيبة الفاسق الامامي ايضا **وتمسك** المصنف لاختصاصه بالمؤمن بقوله مع ان التمثيل المذكور في الآية مختص بمن ثبت اخوته فلا يعم من وجب التبري عنه الخ وهذا كلام لطيف في غاية اللطافة والحسن بتقريب انه تعالى علق عدم الجواز بوصف الاخوة وقال ان يأكل لحم اخيه ولا شك في ان المؤمنين بعضهم اخوة بعض لا من كان ممن يجب الشارع التبري عنه من المخالفين **واستدل** السيد في مفتاح الكرامة للاختصاص بقوله ثم ان خطابات القرآن الشريف مختصة بالمشافهين ولا يتعدى الى الغائبين الا بدليل وهو في الغالب الاجماع ولا اجماع الا على الشركة مع اتحاد الوصف ولا ريب في تغايره فلا شركة لهم معهم انتهى **بيانه** انه رده تمسك لاختصاص الغيبة بالمؤمنين بان آية ولا يغتب وغيرها من الآيات الدالة على حرمة الغيبة وعدم جوازها مختصة بالمشافهين وانما يشمل الغائبين باعتبار دليل يدل عليه وهو الاجماع على اشتراك التكليف بينهما ولا شك بان حكم الاشتراك يثبت فيما كان الغائبين متصفين بوصف الحاضرين في المجلس ولا شك بان الحاضرين لم يكونوا من المخالفين لان غير المؤمن لم يكن في زمان النزول حتى يدعى دخوله في عموم الآية ويثبت الحكم في حقنا بقاعدة الاشتراك وانما حدث ذلك بعد ما تم من جهة اعتبار شرط زائد في الايمان وهو قبول الولاية وفيه ان المخالف قبال المؤمن فمن لم يكن مؤمنا يكون مخالفا فاذا لم يكن في زمان النزول مخالفا يكون في ذلك مؤمنا بهذا المعنى فلا يشمل الآية الا المؤمن بمعنى المسلم فالمؤمن الموجود في الآية مرادف المسلم فيدل الآية على حرمة غيبة المؤمن بهذا المعنى فيتم المطلوب **قوله** ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها الخ **أقول** مقتضى الاصل الجواز لو لم يكن دليل في البين الا ان العموم شامل له لوجوه **احدها** ان ظاهر قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء وقوله تعالى

الذين يحبون ان تشيع الفاحشة وقوله من مشى في غيبة اخيه وكشف عورته يدل على ان الشارع لا يريد ان يتكلم المتكلم بهذه الكلمات في حق مسلم ولا شك بان الطفل المميز مسلم حقيقة اذا اعتقد بالاصول لان اعتقاده اعتقاد حقيقة والحكم الشرعي مترتب على نفس الاعتقاد او مسلم حكما وعلى كلا التقديرين لا يجوز غيبته ولا يخفى ان مقتضى ذلك عدم جوازها بالنسبة الى غير المميز ايضا ثم اما حرمتها للصبي المميز بالنسبة الى المكلفين فلانا نقول بعدم تعلق التكليف والخطاب لغير المميز اجماعا **ثانيها** ان المستفاد من الادلة وجوب ستر كل ما يتأثر في عرضه ومن يحب الستر بالنسبة اليه ومن كان متأثرا في سماعه واما في حق غير هذه الطوائف فلا ولا شك ان المميز اذا كان هذه الامور موجودة في حقه فلا يجوز وكذا يجوز غيبة المتجاهر لانه ليس من اهل الستر وغيبة الكافر والمخالف لان الله تعالى لا يحب الكافر والمخالف وغيبة المجنون وغير المميز لان المجنون وغير المميز لا يتأثران من قول المغتاب **ثالثها** ان نفس العموم شامل للمميز بل المجنون لان المغتاب عاقل فيتعلق عليه التكليف مثل قوله من مشى في غيبة اخيه وهذا يشمل كل من اطلق عليه الاخ ويشهد على اطلاق الاخ عليهم قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم في الدين وقول النبي صلى الله عليه وآله انه يؤتى باحد يوم القيامة فيوقف بين يدي الرب عز وجل ويدفع اليه كتابه فلا يرى حسناته فيه فيقول الهي ليس هذا كتابي لا ارى فيه حسناتي فيقال له ان ربك لا يضل ولا ينسى ذهب عملك باغتياب الناس ولا شك بان الناس شامل على المميز ومثله خبر آخر وهو قوله كذب من زعم انه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس وعلى هذا فيشمل المجنون وغير المميز الا ان يقال ان الادلة الى غيرهما ولا يبعد **قوله** بقي الكلام في امور الاول الغيبة اسم مصدر لاغتاب او مصدر لغاب الخ **أقول** ان الظاهر ان الغيبة مقولة الالفاظ وهي ان يذكر الانسان بما يسوءه عادة سواء كان ذلك الانسان متصفا به ام لا على ما هو المفهوم من اطلاق الغيبة في اللسان اعتبارا اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وعن القاموس غابه اي عابه وذكره بما فيه من السوء وعن النهاية ان يذكر الانسان في غيبته بسوء مما يكون فيه وقال في المجمع يقال اغتابه اغتيابا اذا وقع فيه والاسم الغيبة بالكسر وهو ان يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه فان كان صدقا سمي غيبة وان كان كذبا سمي بهتانا وقال في تاج العروس والغيبة من الغيبوبة والغيبة من الاغتياب يقال اغتاب الرجل صاحبه اغتيابا اذا وقع فيه وهو ان يتكلم خلف انسان مستور بسوء او بما يغمه وان كان فيه فان كان صدقا فهو غيبة وان كان كذبا فهو البهت والبهتان كذلك انتهى **وقيد** المصنف الغيبة بما اذا ذكره في مقام الانتقاص واستفاد ذلك من كلمات اهل اللغة **واورد** عليه بعض بان هذه الدعوى لا شاهد عليه من العرف واللغة وقال واني لمثله الوصول الى عرف العرب في امثال الزمان خصوصا في موارد اللغة انتهى **وتحقيق** الكلام ان مراد المصنف ان كان بيان اعتبار القصد في مدلول اللفظ ففيه ان القصد لا يعتبر في المعنى لان المعنى تابع للوضع والقصد خارج عن حقيقة الموضوع ولذا يقولون المراد لا يدفع الايراد لان الايراد وارد على مدلول اللفظ دون المقصود وان كان مراده بيان ان قصد العيب معتبر في الحرمة والعقاب فمسلم لان الحرمة دائر مدار العصيان والمخالفة وهو دائر مدار القصد الا ان ما ذكره من قوله والظاهر من الكل خصوص القاصد لا يلائم ذلك لان قول القاموس معتبر من حيث بيان مدلول اللفظ لا الحرمة واما ما ذكره المورد ففيه نظر لان اللغة طريق الى الوصول بقول العرف فكيف يقول واني لمثله الوصول **قوله** والمراد بالموصول هو نفس النقص الذي فيه يعني المراد بما يكرهه ما يكره من النقص فيكون البيان من قوله المعنى والمعنى ان الغيبة هو بيان ما فيه من العيوب فعلى هذا فلا بد ان يكون فيه ذلك العيب موجودا والا كان بهتانا وبهذا صرح عبارة المجمع تاج العروس واما في المجمع والتاج من قيد المستور يدل على ان الغيبة لا بد ان يكون في امر كان في صاحبها موجودا بل كل من قال في تعريف الغيبة بما فيه يدل كلامه على ما ذكرنا من اعتبار وجود العيب في المغتاب عنه كالقاموس والنهاية الا ان المستفاد من بعض الاخبار انه اعم من ان يكون فيه ام لا كقوله من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة ومن اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما ان هذا الخبر لا يعارض ما ذكرنا من نص اهل اللغة باختصاصه بما اذا كان فيه انه لو ثبت باعتبار هذا النص يحكم بان حكم الغيبة ثابت لفاقد الوصف لان وظيفة الشرع بيان الحكم لا جعل الموضوع الا ان هذا النبوي لا يصح التمسك به لهذا الحكم فحكم الغيبة مختص بذكر العيوب الموجودة لا غير **قوله** والظاهر من الكراهة في عبارة الصحاح كراهة وجوده ولكنه غير مقصود قطعا فالمراد اما كراهة ظهوره الخ **أقول** بل الظاهر من لفظ السوء كما هو المذكور في التاج والقاموس والنهاية هو ما كان مكروها في ظهوره لان السوء ما كان سوء عند السامع والا فكل من ارتكب شيئا من القبائح لا يراه سوء بل يفعله مائلا اليه شائقا الى فعله ويشهد بذلك جملة من الاخبار منها النبوي انه

تد سئل ابو ذر عن الغيبة قال ذكرك اخاك بما يكرهه وفي مثله نبوي اخر لانه علق الحكم على الذكر وهو مرادف للاظهار **قوله** ويحتمل الى ان
بالموصول نفس الكلام الذي يذكر الشخص به فعلى هذا يكون من مقولة اللفظ يعني سواء كان اظهارا للعيب ام لا نعم كون المتكلم في مقام
ذكر العيب معتبر في مدلوله فيعتبر ان يكون ذكره على جهة المذمة والاستهزاء ولكن لا يلزم قصد المتكلم الذم به وبهذا
اشار في المجمع بقوله وهو ان يتكلم وكذا في القاموس والصحاح لانهم فسروا الغيبة بالكلام وتظهر الثمرة بينهما فيما لو ذكر الشخص بعيب ظاهر
استهزاء فانه غيبة على الثاني دون الاول لصدق الذكر بالسوء عليه دون اظهار ما يكرهه وذلك لظهوره وعلى خفائه وعلى الكراهة
من الامر الظاهر وان شئت قلت تظهر الثمرة فيما اذا ذكر الشخص بصفاته الظاهرة كالاعمش والاعور ونحوهما في مقام المذمة
والاستهزاء فانه غيبة بناء على كونها اسما للكلام وليس بغيبة بناء على كونها اسما للمعنى لانه ليس من العيوب التي لم يرد اظهاره لانه
ظاهر بنفسه نعم يمكن ان يقال على الثاني لو اظهر عيبا من عيوب شخص بالاشارة كحركة اليد والعين ونحوه يكون غيبة لان الغيبة اسم للمعنى
وهو اظهار ما فيه من العيب والاظهار قد يكون بسبب اللفظ وقد يكون بسبب الاشارة فاللفظ على الثاني لا امتيازية له في صدق
الغيبة بخلافه على الاول فلا يكون غيبة لان الغيبة على هذا من مقولة اللفظ والتكلم والاشارة خارجة عنها **قوله** وقال الشهيد
الثاني في كشف الريبة ان الغيبة ذكر الانسان في غيبته بما يكره نسبته اليه مما يعد نقصانا في العرف بقصد الانتقاص والذم الخ
اقول ويحتمل هذا القيد ذكر الانسان بما يكرهه لا بقصد الانتقاص مثل ذكره بالعيوب الظاهرة فيه لانه ان كان ظاهرا فيه لا
يلازم ذكره قصد الانتقاص فعلا ثم هذه ذكر الشخص ببعض الصفات المعروفة به التنبيه سيما في التشبيه بقصد الانتقاص في تعريفها
ودعوى ان قصد الانتقاص يلازم ذكر النقائص ممنوعة لانه قد يذكر الشخص الوصف لا بقصد الانتقاص مع انه على هذا يكون
قيد القصد في التعريف لغوا لان المفروض حصول اللزوم عند ذكر الملزوم **ثم** ان في اعتبار الستر في حقيقة الغيبة وعدمه وجهان
مبنيان على انها اسم للفظ او المعنى فان قلنا بانه اسم للفظ فلا يعتبر الستر لان الغيبة على هذا ليس الا الكلام الذي يذكر
الانسان به وكما يحصل بذكر الانسان بكلام يسوءه باظهار عيبه المستور كذا يحصل بكلام بقصد الانتقاص به بعيب غير مستور
لانه ايضا كلام لا يكره اظهاره فالستر على هذا غير معتبر في حقيقة الغيبة وان قلنا بانه اسم للمعنى فيعتبر الستر لان ما لم يكن مستورا
ليس مما يكره ظهوره لان المفروض انه ظاهر ولما كانت المسألة مبنية على هذا المعنى فلا بد من التكلم في المبنى فنقول ان المستفاد من كلمات
اهل اللغة والاخبار انها اسم للمعنى لا للفظ اما قول اهل اللغة فمنه ما في المجمع والتاج من ان الغيبة هو ان يتكلم خلف انسان مستور
بما يغمه وقال في الصحاح الغيبة ان يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه واما الاخبار فكثيرة منها ما رواه العياشي بسنده عن ابن سنان
الغيبة ان تقول في اخيك ما فيه مما قد ستر الله عليه ومنها ما عن ابي عبد الله عليه السلام عن الغيبة قال هو ان تقول لاخيك في دينه
ما لم يفعل وتبث عليه امرا قد ستره الله عليه ومنها ما سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الغيبة ان تقول في اخيك ما ستره الله عليه
وعلى هذا فلو كان العيب المذكور به المغتاب وصفا ظاهرا لا يصدق عليه الغيبة ولا يترتب عليه عقابها وان كان محرما ايضا بعنوان
الايذاء ونحوه وفرق في حرمته بين قصد القائل المذمة والانتقاص وعدمه وفي حكم الوصف الظاهر العيب المستور الذي يعلم السامع
فان ذكر الشخص هذا العيب عند هذا السامع لا يعد غيبة حقيقة وان كان محرما بعنوان الايذاء ونحوه ثم ان الظاهر اعتبار قصد
الانتقاص في صدق الغيبة حقيقة لانها كسائر المحرمات في اعتبار القصد ليس قصد السبب قصدا للمسبب الا ترى ان قصد
الضرب ليس قصدا للقتل فيما لو صار الضرب سببا للقتل فلا يترتب احكام القاتل على الضارب كذلك على هذا فقصد التكلم
ذكر الشخص بما يسوءه لو سمع ليس قصد الهتك والانتقاص الا اذا كان السبب بحيث لا ينفك عنه الهتك فالمسبب القول بالحرمة
بدون القصد الا ان هذا في الواقع قصد للانتقاص لان ما كان لازمه الانتقاص لا ينفك عن القصد او لما كان من مستثنيات الغيبة
غيبة المتجاهر بالفسق قد اعتبرنا الستر في حقيقة الغيبة وكان مقتضى ذلك جواز الغيبة في غير المجهول والوصف الظاهر كان
علينا بيان النسبة بين غير المجهول والمتجاهر فنقول النسبة بينهما العموم من وجه لان الجهل يلاحظ بالنسبة الى السامع والتجاهر
يلاحظ بالنسبة الى الفاعل فقد يكون العيب معلوما عند السامع ومع ذلك يكون فاعله او متصفه ساترا له فالعيب مستور عند

الناس وقد يكون فاعله او متصفه غير مستور بالنسبة الى هذا العيب مع ذلك يكون السامع جاهلا به وقد يكون السامع عالما
والفاعل متجاهرا فان كان هذا العيب عند السامع معلوما فليس غيبة عنده وان كان غيبة بالنسبة الى الغير لا يجوز ذكره
عنده وان كان الفاعل متجاهرا يجوز غيبته ولو عند من كان غير عالم به وبما ذكرنا ظهر جواز غيبة من كان مجهولا عند الشخص
اما بسبب ان السامع لا يعرفه ولو ذكر باسمه ولقبه واما بسبب ان المغتاب لا يذكر اسمه ولقبه كان يقول رايت اليوم رجلا او شخصا
كان كذا لان المستفاد من الادلة ليس الا حرمة كشف عورة المؤمن وهتكه ولا شك انه غير حاصل في الصورتين فلا يحكم بالحرمة
ولا اقل من الشك والاصل عدمه وهذا الحكم وهو التمسك بالاصل جار في كل مورد شك في الحرمة سواء كان السامع شاكا
في الحرمة او المتكلم مثال الاول ما اذا شك السامع كون المغتاب متجاهرا بالفسق حتى يجوز استماع غيبته او مستورا حتى لا يجوز
اذ الشك هنا في ثبوت حرمة الاستماع له والاصل عدمه **فان قلت** ان المستفاد من الادلة حرمة استماع الغيبة خرج
المتجاهر وبقي الباقي تحت ادلة الحرمة فاذا شك في الفرد المخصص يكون المرجع العموم **قلت** ان خروج المتجاهر من باب
التخصص كما استفدنا من قول اهل اللغة لا من باب التخصيص حتى يكون المرجع عموم العام او المطلق في صورة الشك مثال الثاني ما
اذا شك المغتاب في حرمة غيبة المميز وعدمه لان المرجع فيه الاصل لان اصل الحرمة غير معلوم للمغتاب نعم لا يجوز غيبة معلوم الحال
عند السامع من حيث الغيبة واما من حيث الايذاء فيحرم اذا حصل منه الايذاء وهذا الاستثناء يتم في المجهول واما في المتجاهر
فالظاهر عدم حرمته حتى من حيث الايذاء بل ايذاؤه واجب لانه مرتبة من مراتب النهي عن المنكر ويشهد بذلك عدم اشتراطهم في جواز
غيبة المتجاهر ان لا يكون ايذاء كما اشترطوا ذلك في العيب المعلوم عند السامع وعلى هذا فلا بد ان يقال بوجوب الغيبة في حق المتجاهر لان
النهي عن المنكر لازم شرعا فتأمل **قوله** ثم الظاهر المصرح به في بعض الروايات عدم الفرق في ذلك على ما صرح به غير واحد بين ما
كان نقصانا في بدنه او نسبه او خلقه او فعله او قوله او دينه او دنياه حتى في ثوبه او داره او دابته او غير ذلك الخ **اقول** يمكن
التمسك لذلك بما ورد عن الصادق بقوله وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل واشباهه و
يدل عليه اطلاق ما روي عن الصادق عليه السلام ادنى الكفر ان يسمع الرجل من اخيه كلمة فيحفظها عليه يريد ان يفضحه بها ولا شك ان
قوله كلمة يشمل ما يتعلق ببدنه او نسبه او خلقه او فعله او دينه او دنياه ثم لا يشمل ما كان في ثوبه او داره او دابته لا بسبب ان لفظ كلمة لا
يشمل هذه الامور بل القول في ذيل الخبر يريد ان يفضحه لان الفضاحة ظاهر في غير هذه الامور لان عدم كون الشخص جوادا ليس
سببا للفضاحة وكذا ما كان راجعا في داره وثوبه ويدل عليه ايضا ما عن الصادق عن علي عليهما السلام انه من قال في مؤمن ما رات عيناه
او سمعته اذناه مما يشينه ويهدم مروته الخ ولا شك بان ما عام يشمل جميع الامور الا ان قوله ويهدم مروته خاص فيما كان في اخلاقه
فعله للمروة فلا يشمل ما كان نقصا في خلقه او نسبه لانه ليس من فعله وامر خارج عن قدرته نعم يمكن ان يقال بان الغيبة موضوع
من الموضوعات الخارجية وليس تشخيصه وظيفة الشارع وما كان بيده هو حكم هذا الموضوع فاذا ثبت من الشرع حكمه وهو الحرمة
لا بد ان يرجع في تشخيص الموضوع الى اللغة ولا شك بان المعاني اللغوية يشمل هذه الامور خصوصا ما في المجمع من قوله ان يتكلم خلف
انسان مستور بما يغمه لو سمعه فلو شك في فرد من الافراد انه غيبة ام لا لم يصح التمسك له بالعمومات لعدم صحة التمسك بالعمومات
في الشبهات المصداقية وامثلة هذه الامور معلومة لا حاجة الى ذكرها مع ان المصنف ذكر اكثرها في الكتاب **قوله** ثم ان
ظاهر النص وان كان منصرفا الى الذكر باللسان لكن المراد حقيقة الذكر فهو مقابل الاغفال الخ **اقول** دعوى الانصراف ان كان
بملاحظة نفي الاطلاق عن لفظ الذكر فممنوعة جدا اذ الانصراف المعتبر في الالفاظ لا بد ان يكون بحيث لا يصح ارادة غير المعنى
المنصرف اليه من دون قرينة من اللفظ ولفظ الذكر ليس له هذا الانصراف لذا قال في المصباح ذكرته بلساني وقلبي وقال في المجمع قوله
او يحدث لهم ذكرا اي تذكرا قال الشيخ ابو علي الذكر هو حضور المعنى في النفس وهو اعم من ذكر اللسان وغيره ويدل عليه ما روي عن عائشة
انها قالت دخلت علينا امراة فلما ولت اومأت بيدي الى قصرها فقال صلى الله عليه وآله اغتبتيها فان قوله اغتبتيها يدل على ان الغيبة لا يختص
بذكر اللسان مع ان اخبار حرمة الغيبة لا يختص بالخبر المتضمن للفظ الذكر حتى يكون ظهوره في الذكر باللسان مضرا لنا بل اكثر الاخبار يتم

الذكر باللسان وغيره وكذا الايات مثل قوله تعالى والذين يحبون ان تشيع الفاحشة الخ لان الشياع اعم من ان يكون باللسان او بالبنان او بغيرها **قوله** ره فكل ما يوجب التذكر للشخص من القول والفعل والاشارة وغيرها فهو ذكر له الخ **اقول** لما اثبت المصنف اعمية الذكر عن الذكر باللسان فرع عليه ان كل ما يوجب التذكر للشخص فهو ذكر له فيصدق عليه الغيبة ويحكم عليه بالحرمة لكنه غير صحيح لان المراد بالشخص المكان هو المذكور فالقول والفعل والاشارة الصادرة منه ليست اسبابا للتذكر بل هي ناشئة من التذكر مع انه على هذا يلزم ان يكون الخطور بالبال غيبة حقيقة لانه ذكر مع انه لم يقل به احد ان كان المراد به فهو المذكور له ليس فاعلا للذكر لان الفاعل هو من يذكره لا من يذكر له كما يستفاد من الاخبار فتم **قوله** ثم ان ذكر الشخص قد يتضح كونه غيبة وقد يخفى على النفس لحب او بغض الخ **اقول** الظاهر من هذه العبارة ان الغيبة محرمة وان خفيت على الانسان ان ما صدر عنه غيبة وهو باطل لان الجهل سبب لرفع الحكم وقد ذكر المصنف انه قد يخفى على النفس ومع الخفاء كيف يمكن ان يحكم بالحرمة في مورد الجهل كما ان المائع المعين المجهول كونه خمرا يجوز شربه الا ان يقال ان مراده ره ليس بيان انه حرام بل بيان لعدم ترتب الثواب على الاغتمام على ما اصاب المؤمن ولو لم يذكر بالاسم لحصل هذا ولكن الشيطان يخدعه ليحرمه من الثواب يشهد بذلك قوله مع انه كان يمكنه بيان حاله للغير الخ **قوله** بقي الكلام في انه هل يعتبر حضور مخاطب عند المغتاب او يكفي ذكره عند نفسه ظاهر الاكثر الدخول كما صرح به بعض المعاصرين **اقول** المراد بالذكر عند نفسه ذكره لفظا عند عدم مخاطب لا الخطور القلبي فان من علم الزنا من زيد في زمان فتذكر فعله في زمان آخر لا يدخل في الغيبة لا موضوعا ولا حكما قطعا والمراد بدخوله الدخول الحكمي او هو والموضوعي معا اما الدخول الموضوعي فقط فلا يبحث عنه الفقيه وكيف كان فالمستفاد من الايات والاخبار اعتبار حضور مخاطب عند المغتاب فلا يكون الذكر عند نفسه داخلا في الغيبة موضوعا ولا حكما فان الجهر بالسوء وشياع الفاحشة في قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء وقوله تعالى الذين يحبون ان تشيع الفاحشة دليلان على اعتبار حضور مخاطب عند المغتاب لان الاجهار والاشاعة لا يصدقان الا بحضور مخاطب **اما** الاخبار فمثل ما ورد في المستفيضة ان تقول في اخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه وفي الاخرى ان تقول لاخيك في دينه ما لم يفعل وتبث عليه امرا قد ستره الله عليه وفي الاخرى من ذكره من خلفه بما لم يعرفه الناس فقد اغتابه وفي الاخرى الغيبة ان تقول في اخيك ما ستره الله عليه وفي الاخرى ادنى الكفر ان يسمع الرجل من اخيه كلمة فيحفظها عليه يريد ان يفضحه فلا يخفى لوضوح ان الستر في مقابل الافشاء والفضيحة فاعتباره يدل على عدم الحرمة مع حصول الستر بان لا يحصل الافشاء والفضيحة ولا شك ان الذكر عند نفسه لا ينافي الستر وليس فيه افشاء وفضيحة **قوله** ره ومنه يظهر ايضا انه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولا الخ اقول يعني مما ذكره من اعتبار الهتك في الغيبة يظهر عدم دخول ما لو كان الغائب مجهولا عند المخاطب في الغيبة لان الهتك غير متصور مع الجهل نعم يدخل في موضوع الغيبة باعتبار معناها اللغوي فالخروج حكمي لا موضوعي اما دخوله في الغيبة موضوعا فلعدم اعتبار الهتك في موضوع الغيبة لغة قال في القاموس غابه عابه وذكره بما فيه من السوء وهو صادق على ما اذا كان المذكور مجهولا وكذا ما في النهاية حيث قال ذكر الانسان في غيبته بسوء مما يكون فيه وقال في المجمع الغيبة بالكسر وهو ان يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه فظاهره اعتبار التأثير في من اغتابه ولا شك في ان التأثير لا يتوقف على ان يكون المذكور معلوما عند المخاطب بل يحصل التأثر ولو كان مجهولا نعم اذا قصد بذلك ذم المجهول يكون حراما لان الذم خلاف المدح ولا شك في انه صادق على من ذم مجهولا كالسب فانه علمه او اطلاعه وعلم المخاطب بمن سبه والفرق بين الذم والغيبة ان الذم لا يتوقف حصوله على امر خارج عن كلام المتكلم اما الغيبة ان قلنا باعتبار الهتك في موضوعها لغة فيتوقف حصولها بالعلم بالمخاطب اذ لا يتصور هتك المجهول فالذم صفة الكلام وهي حاصلة بنفس الكلام والهتك صفة المهتوك اعني به احترام فلان فيتوقف على العلم به **قوله** اما لو كان مرددا بين اشخاص فان كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد منهم كان كالمشتبه على الاطلاق كما لو قال جائني عجمي او عربي كذا وكذا الخ **اقول** لما فرغ المصنف من ذكر المشتبه على الاطلاق

اراد الحاق بعض افراد المردد به فقال اما لو كان الخ وجملة القول في الاقسام انه بعد ما ظهر مما ذكرنا ان الغيبة موضوع من الموضوعات الشرعية وقبيحة ذاتا بحكم العقل لانها نوع ايذاء بالنسبة الى من اغتابه ولذا فسره في المجمع بانه يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه وقد استفدنا حكمه من الشرع فلا بد ان يرجع في الافراد المشكوكة ان كان الشك موضوعيا الى العرف واللغة وان كان حكميا الى العمومات والاطلاقات ان كانتا والا فالى الاصول المقررة للشاك ولا شك في ان الشك في صورة ما لو كان مرددا بين اشخاص يكون موضوعيا فلا بد ان يرجع في تميزه الى العرف وح فلا يخلو من ان يكون اللفظ اما اجمالي العنوان فيكون الكلام غيبة لكل فرد فرد من الافراد مثل ان يقول العجم كذا وكذا لان الغيبة على هذا غيبة لكل الصنف المتصف بهذا الوصف العنواني وهو كل فرد فرد من الافراد واما ان يكون راجعا الى شخص خاص مردد بين افراد فان كان الافراد قليلة مثل ان يقول احد ابني زيد كذا بحيث كان ذلك اغتيابا لهما لذكرهما بما يكرهان من التعريض لعلم السامع لهما بالعلم الاجمالي فكان غيبة لهما لان العقلاء يرتبون الاحكام على الشبهة المحصورة المعلومة بالاجمال كما يرتبون على المعلوم بالتفصيل واحتمال الخلاف في كل واحد واحد من الافراد ملغى في نظر العرف ولذا لا يشربون احد الانائين المردد بين السم والماء وان كانت الافراد غير محصورة فلا مانع منه لان احتمال الخلاف غير ملغى في نظر العرف فليس من المعلوم اجمالا بل حكمه حكم الشبهة البدوية بل لا تحصل الغيبة اصلا لعدم الافتضاح المعتبر في حقيقة الغيبة لاحد من الجماعات كما في الخبر وفي الكفر ان يسمع الرجل من اخيه كلمة فيحفظها عليه يريد ان يفضحه بها وافتضاح غير المعين غير متصور لان الافتضاح ليس الا كشف العورة بالنسبة الى من لا يعلم واذا كان الشخص غير معلوم عند السامع فكيف يتصور افتضاحه عنده وهذا مراد صاحب الجامع من قوله ويوجد في بعض كلام الفضلاء ان من شرط الغيبة ان يكون متعلقها محصورا والا فلا تعد غيبة فلو قال عن اهل بلدة غير محصورة ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبة لم يحتسب غيبة انتهى **قوله** ره وبالجملة فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة الخ **اقول** بينهما عموم من وجه فمادة الاجتماع ما اذا اغتاب مسلما مستورا معلوما عند السامع لان هذا غيبة لهذا الشخص ويكون حراما ومادة الافتراق اما من طرف الغيبة فيما اذا كان الشخص مرددا بين غير محصور لانه غيبة ولم يكن حراما لما في الخبر من اعتبار الهتك والافتضاح وقلنا بان الهتك بالنسبة الى غير المعلوم غير متصور ومادة الافتراق من طرف الحرمة ما اذا كان الغائب مجهولا وكان المتكلم في مقام التعيير والمذمة **قوله** الثاني في كفارة الغيبة الماحية لها ومقتضى كونها من حقوق الناس توقف رفعها على اسقاط صاحبها اما كونها من حقوق الناس فلانه ظلم على المغتاب وللاخبار **اقول** لا اشكال في انه من حقوق الناس ولا يحتاج في اثباته بالتمسك بالنصوص الخاصة لان كونه من حقوق الناس من الموضوعات العرفية ويرجع في بيانه الى العرف كسائر الموضوعات بل ليس من وظيفة الشارع بيانه لان [illegible] بيان ما كان اثباته ونفيه بيده ولا شك في ان موضوعية الموضوع ليس بيده بل الذي بيده انما هو الحكم ويتصور انه في الموضوع فجهوده [illegible] استيضاح الحق واجبة الى حصل الحكم كما لا يخفى وعلى هذا لو ورد نص على بيان وضع من طرفهم ع كان من حيث كونهم من اهل العرف واكمليتهم ع لا بسبب انهم ع مشرعون للاحكام وح فعلينا بيان الضابطة المميزة بين الحقوق المبين لحقوق الناس المفصل لها عن حقوق الله المعلوم عند العرف وهو ان يقال ان كل ما كان لرعاية اضرار بالعباد نفسا او مالا او اعتبارا او علما او ديانة او سلطنة بان يكون مضرا في سلطنته [illegible] يكون من حقوق الناس وكون الظلم من حقوق الناس لانه داخل في احد العناوين المذكورة وكل ما لم يكن داخلا في احد العناوين فهو حق الله ولا شك في ان الغيبة اضرار على الناس بعرضهم وباعتبارهم وديانتهم فلا بد [illegible] عقلا ان يحكم بان الشارع الحكيم لا يغفر لمن اضر بالناس او ظلمهم الا بعد غفران من ظلمه واضره فالسقوط متوقف على اسقاط صاحب الحق وبما ذكرنا من الميزان ورد الاخبار منها النبوي المحكي في [illegible] وكشف الريبة من كانت لاخيه عنده مظلمة في عرض او مال فليستحللها من قبل ان يأتي يوم ليس هناك درهم ولا دينار فيؤخذ من حسناته فان لم تكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه

هذا ايد على سبيا تم مع ان الاخبار الخاصة هنا موجودة منها ما عن النبي صلى الله عليه وآله لابي ذر طرق ان الغيبة اشد من الزنا وان الرجل يزني فيتوب فيتوب الله عليه وان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه واما ما تمسك به المصنف من الاخبار مثل قوله حرمة عرض المسلم كحرمة دمه وماله فلا يدل على المقصود لان التشبيه ظاهر في اظهر الصفات ولا شك بان الاظهر هنا مقدار الحرمة لا من حيث كونه من حقوق الناس كما ان الدم والمال من حقوق الناس وبحكم العقل لا فرق بين المتمكن من الوصول وطلب العفو وعدمه لان عدم الامكان ليس سببا لغفران الله تعالى كما نقول به في الاموال والنفوس وذلك لان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيترتب عليه ما يترتب على غير الممتنع من العقاب لان الممتنع اذا كان مقدمة غير ممتنع كان كالذي في ترتب العقاب مع ان الاشتغال بالحقوق من الوضعيات ولا يرتفع الحكم الوضعي بالجهل وغيره مما هو سبب لرفع التكاليف بعد صحة الاسناد واما ما ورد من النبوي من ان كفارة الاغتياب ان تستغفر لمن اغتبته فهو معارض مع النبوي الآخر وصاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه والنسبة بينهما التباين لان الاول يدل باطلاقه على عدم الاحتياج الى طلب العفو عن المغتاب مطلقا والثاني يدل على الاحتياج اليه مطلقا فالنسبة بينهما التباين ولا بد في المتباينين ان يرجع الى المرجح ولا شاهد في البين حتى يحمل احدهما على ما اذا لم يتمكن من الوصول وعلى ما اذا لم يصل غيبته المغتاب كما في كشف الريبة ولا يمكن ان يجعل في بعض المراسيل المنقولة شاهد الجمع وهو ما نقله المصنف من بعض من تأخر عصره مرسلا عن الصادق عليه السلام انك ان اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه وان لم يبلغه فاستغفر الله او بعض الضعاف كما ورد عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من ظلم احدا ففاته فليستغفر الله له فانه كفارة له ولا شك ان المرجح يكون في طرف ما دل على احتياج الغفران الى غفران الصاحب لاكثريتها واقوائيتها سندا ودلالة لما ذكره المصنف من ان الكفارة لا يختص بكفارة حقوق الناس بل يمكن ان يكون كفارة عن حقوق الله تعالى كما نقول في كفارة قتل الخطاء مع ان اخبار عدم الغفران الا برضا صاحبه مؤيدة بحكم العقل القطعي لان العقل حاكم بان رفع المضار لا يصير الا بغفران من ضر له فيما ذكرنا ظهر عدم تمامية ما ذكره المصنف من قوله ان صح النبوي الاخير سندا فلا مانع عن العمل به بجعله طريقا الى البراءة مطلقا في مقام الاستبراء لان بعد الصحة لا بد ان يرجع الى المرجح للتعارض الواقع بينها وبين ما دل على اعتبار غفران الصاحب وقلنا ان المرجح يكون في طرف اطلاقات التوقف كما ظهر مما ذكرنا من الدليل العقلي ان كونه من حقوق الناس مما لا اشكال فيه ولا يحتاج في اثباته الى هذه الاخبار حتى نتكلم في سندها ودلالتها كما فعله المصنف اذ ان لكونه موضوعا من الموضوعات العرفية لا يحتاج الى نص يدل على انه من الحقوق ولو ورد نص يكون على طبق العرف ولا يصح ما ذكره المصنف بقوله مع ان السند لو كان نقيا كانت الدلالة ضعيفة لان دلالة بعض الاخبار على المدعى واضح كالنبوي من اغتاب مسلما او مسلمة لم يقبل الله صلوته ولا صيامه اربعين صباحا الا ان يغفر له صاحبه وما ورد عن علي عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله للمؤمن على اخيه ثلثون حقا لا براءة له منها الا باداءها او العفو الى ان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله ان احدكم ليدع من حقوق اخيه شيئا فيطالبه به يوم القيمة ويقضى له عليه وكونه مشتملا لذكر حقوق اخر في الروايات لا قائل بوجوب البراءة منها لا يدل على عدم صحة التمسك بما لا مانع عنده والتبعيض في الاخبار امر غير عزيز يظهر ذلك لمن راجع الفقه **قوله** ره الثالث فيما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الاعم فاعلم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة وغيرها ان حرمة الغيبة لاجل انتقاص المؤمن وتاذيه منه فاذا فرض هناك مصلحة راجعة الى المغتاب بالكسر او الفتح او ثالث دل العقل والشرع على كونها اعظم مصلحة من احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه وجب كون الحكم على طبق اقوى المصلحتين الخ **اقول** في التعبير بالاستثناء مسامحة واضحة فان الغيبة بناء على كونها ظلما محرمة عقلا والاحكام العقلية غير قابلة للتخصيص مضافا الى ان الادلة على وجوب شيء او حرمته ناظرة الى الشيء من حيث هو فيلاحظ الشارع المصلحة الذاتية الموجودة في الشيء فيحكم بالوجوب او المفسدة الذاتية الملزمة الموجودة فيه فيحكم بالحرمة واما العناوين الطارية فليس محلا للنظر فلا يصح ان يقال ان

الحرمة اما حرام او واجب لان العنوان الاول المنبعث عن المفسدة الموجودة فيه لعله الحرمة والعنوان الثانوي ليس محلا للنظر بل العنوان الثانوي يصير سببا لدخول هذا الموضوع تحت عنوان آخر محكوم بحكم آخر فيصير بسببه الفرد الواحد فرد الكليين وعنوانين فيترتب عليه حكم كل واحد من العنوانين فلا بد ان ينظر الى اقوى العنوانين ويؤخذ به ويترك الآخر بحكم العقل القطعي وهو وجوب الاخذ باقل المحذورين مثلا ان الصلوة لا يكون الا واجبا وانما يصير حراما بسبب كونه تصرفا في ملك الغير وبسبب هذا يصير فردا من افراد الغصب فيصير حراما وهذا الامر سببا لخروج الصلوة عن كونها ذا مصلحة تتصف بالوجوب ففي الواقع الصلوة واجبة والغصب حرام وانما رجحنا احد العنوانين على الآخر فالقول بحرمة الصلوة بسبب هذا الترجيح ففي الواقع القول بحرمة الصلوة مسامحة بل الحرمة للغصب المتحد وجودا مع الصلوة فقوله الثالث فيما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها محمول على المسامحة والمراد بان حفظ النفس لما كان في نظر الشارع اهم من هتك العرض جاز الاخذ به وصرفنا النظر عن حرمة الغيبة فلا يصح للشارع العقاب لانه ارتكاب لاقل المحذورين فالمحذور لا يخرج عن كونه محذورا وانما لم يعاقب لحكم العقل بجواز ارتكاب اقل القبيحين فاذا جاز الغيبة لجهة حفظ المغتاب بالفتح او الكسر او ثالث يكون الفاعل مرتكبا للغيبة المحرمة وانما لا يعاقب لارتكاب اقل المحذورين الا فالمحذور باق على حاله ولذا يترتب على الفاعل ما كان من آثاره الذاتية التي يكون الحكم منبعثا عنها لان العذر ينافي الآثار الذاتية ايضا كما قال به المحقق القمي ره في الجهل نعم قد يكون الفرد خارجا موضوعا فلا يحرم لسبب انه ليس بغيبة مثلا اذا قلنا بان المعتبر في موضوع الغيبة ان يكرهه المغتاب لو سمعه كما في كلام بعض اهل اللغة ويكون الغيبة لمصلحة المغتاب بحيث لو سمعه لم يكرهه لم يكن ذلك داخلا في موضوع الغيبة لا انه غيبة مجوزة كما هو ظاهر كلام المصنف فالخروج موضوعي لا حكمي فتدبر وعلى هذا قياس جميع المحرمات اذا عرض عليها علة مجوزة فانها غير مختصة بصورة دون اخرى بل الحكم جار في الكل الا ان ارتكاب اقل المحذورين بحكم العقل رافع للعقاب لا يتبدل العنوان بحيث يصير المبغوض محبوبا بل المبغوض مبغوض يجب ارتكابه مثلا اكل الجيفة مبغوض الا انه يجب لرفع اهم في النظر وهو حفظ النفس فلا يصح العقاب على الفعل ومثله انقاذ احد الغريقين وجوبا لكونه سببا لا يصير سببا لكون نجاح الآخر غير محبوب للمولى بل المحبوبية باق على حاله وانما لم يعاقب لعدم تمكن الفاعل من الاتيان بانقاذهما ومما ذكرنا ظهر الحال في المتجاهر لان الستر ان كان في موضوعه معتبرا لغة كما عن المجمع فلا اشكال في انه ليس بحرام لانه ليس بغيبة فالاستثناء منقطع ففي الواقع ليس استثناء وان لم يكن معتبرا كما يظهر من قول جماعة من اهل اللغة يكون غيبة عرض عليها عنوان آخر فحكم عليه بالجواز وترتب الشارع حكم الحرمة على بعض افراده دون بعض آخر فهو لا غيبة له بمعنى لا حكم لغيبته شرعا بعنوانه الاولي بل محكوم بحكم الجواز لطريان عنوان آخر عليه **قوله** وهل يجوز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به **اقول** مقتضى الاصل الاولي عدم الجواز في غير ما تجاهر به لانه بعد ما ذكرنا من ان الغيبة ايذاء للمسلم والايذاء حرام وغير جائز بحكم العقل الا ان يرخصه المالك الحقيقي فلا بد من الاخذ بالمتيقن وهو المتجاهر فيما تجاهر به واما غيره فلا واما مقتضى الدليل المرخص لغيبة المتجاهر فلا اشكال في دلالته على الجواز فيما تجاهر به واما في غيره فمبني على ان علة جواز غيبة المتجاهر هل هو اقدامه على هتك احترام نفسه بالتجاهر فيختص الجواز بما تجاهر به او العلة نفس الاقدام على المعصية متجاهرا فلا يختص الجواز بما تجاهر به بل يعمه وغيره فان كان المدرك ما ذكرنا اولا فلا اشكال في عدم جواز غيبته في غير ما تجاهر به لان في غير ما تجاهر لا يكون غيره مبالا بالاظهار ولا يكون مقدما على الهتك حتى يرتفع الحرمة بسبب اقدامه كما لا اشكال في عدم جواز غيبته عند غير اهل محلته ان كان متجاهرا في محلته او غير اهل بلده ان كان متجاهرا عند اهل بلده فالعبرة على هذا بالنسبة الى ما تجاهر به ومن تظاهر عنده فاذا فقد احدهما لا يجوز غيبته وظهر مما ذكرنا انه لو تجاهر بالقبيح مستندا الى محمل غير صحيح للناس الا ان فساد المحمل غير ظاهر الا عند نحرير نادر من الناس لا يفهمون فساده لانه على هذا ايضا غير مقدم لرفع عرضه وناموسه حتى يرتفع عنه الغيبة وان كان المدرك في جواز غيبة

المتجاهر بما ذكرنا ثانيا فلا اشكال في جواز غيبة المتجاهر في غير ما تجاهر به ايضا وكذا جواز غيبته لغير اهل بلد اذا كان متجاهرا في البلد وكذا جواز غيبته اذا كان مستندا الى محمل غير صحيح اظهارا للخلاف بانه غير فاسق واما الحق في المبنى فالذي يظهر من الادلة الاخبار هو الثاني لان المالك الحقيقي هو الشارع رفع عنه الاحترام وبكلمة غيره لا حرمة له اصلا مع ان النكرة في سياق النفي فيما روي صحيحا عن الصادق عليه السلام اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة وما رواه الشهيد الثاني عن النبي صلى الله عليه وآله من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له يفيد العموم مع جواز التمسك له بصحيحة عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام حيث قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا غيبة لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعتنا ورغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته لان ظاهره جواز الغيبة بمجرد سقوط العدالة وان لم يكن متظاهرا به خرج غير المتظاهر بالاجماع والنصوص وبقي الباقي تحته وهو غيبة المتظاهر مطلقا والى ذلك اشار في المجمع بعد تخصيص حرمة الغيبة بمن كان متصفا بالصفات الحسنة والا فلا نقول بل ظاهر جملة من الاخبار اختصاص التحريم بمن يعتقد الحق ويتصف بصفات مخصوصة كالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان واجتناب الكبائر ونحو ذلك من الصفات المخصوصة المذكورة في محالها التي اذا حصلت في المكلف حرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس فاما من لم يتصف بذلك فلم يقم دليل على تحريم غيبته ويؤيد ما ذكرنا ما روي في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وبما ذكرنا يظهر ان المنع من غيبة الفاسق المصر كما يميل اليه كلام بعض من تأخر ليس بالوجه انتهى كلامه **قوله** الثاني تظلم المظلوم واظهار ما فعل به الظالم وان كان متسترا به كما اذا ضربه في الليل الماضي وشتمه او اخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه الخ **اقول** ويستدل للجواز بقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم لكن لا يمكن استفادة الاستحباب منه لان المستثنى منه اذا كان عدم الحب يكون المستثنى الحب والكلام هنا في مقامين احدهما في جوازه عند من يرجو منه ازالة الظلم **وثانيهما** جوازه تشفيا **اما الاول فمما لا اشكال** فيه بل جوازه اجماعي ويدل عليه من الكتاب ما ذكرنا والاخبار الكثيرة التي ذكرها المصنف بل العقل يحكم بجوازه لان رفع الظلم جائز عقلا والمفروض هنا ذكره في مقام رفع الظلم بل يدل على جوازه ادلة الضرر لان عدم جواز التظلم عند من يرجو منه ازالة الظلم نوع ضرر وايجاب تحمل الضرر حكم ضرري منفي بادلة الضرر ولا يقال ان الغيبة نحو ضرر وتجويز الشارع ايضا موجب للضرر فلا بد ان يرتفع جوازه بادلة الضرر لانا نقول بان المعتبر في الضرر ملاحظة جهة الضرر فمن كان جهته متعلقة عليه ابتداء لا بد ان يرفع بادلة الضرر وهذا الضرر وان صار هذا سببا للضرر على الغير والا فلا بد ان يحكم بوجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير وهذا مما لا شاهد له من اخبار الباب كما ذكرناه مفصلا في الرسالة الضررية بل يمكن ان يقال بجواز الغيبة في غير الصورة المزبورة تشبيها بها مع وجود غرض عقلائي مثل الردع عن الظلم بسماع مذاكرة ظلمه بين الناس فان سماع الغيبة قد يكون عند الظالم سببا للردع عن الظلم وتركه اياه فيكون داخلا في النهي عن المنكر ويدل عليه كل ما دل على النهي عن المنكر بل وجوبه لكل متمكن فعلى هذا فيجوز غيبته لغير المظلوم ايضا فعلى ما ذكرنا يكون الجواز في القسمين مما لا كلام فيه بل يدل على الاول قوله تعالى ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل وما عن الباقر عليه السلام في تفسير الاية انه لا يحب الشتم في الانتصار الا من ظلم فلا باس له ان ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين **واما المقام الثاني** ففيه وجهان من اطلاق الادلة ومن ان الجواز مخالف للاصل فلا بد من الاخذ بالمتيقن مع ان ما عن الباقر عليه السلام في التفسير بقوله بما يجوز الانتصار به في الدين يدل على عدم الجواز تشفيا قال في الكفاية ولعل الاحوط الاقتصار على اقل الحاجة انتهى وقال في الجواهر بعد ذكر الادلة للجواز مطلقا الا انه لا يشكل التعويل عليه في مقابلة ما سمعت من ادلة التحريم انتهى وقال العلامة في كاشف الريبة والذي يمكن ان يستدل به عليه امور منها قوله تعالى ولمن انتصر بعد ظلمه بناء على تفسير الباقر عليه السلام كما ذكرنا ومنها

ان العناوين الواقعية لا يتغير حكمها الا بالمزاحم الاقوى ولا شك في ان التشهي ليس امرا يعارض مصلحة مفسدة الغيبة التي اشد من اكثر الكبائر ومنها ان الترخيص ترخيص معصية في قبال معصية اخرى وهو بعيد عن طريقة الشارع بل اشبه شيء بغسل الدم بالدم وجبران السب بالسب والزنا بالزنا ومنها الاصل المعتمد في صورة الشك ولا شك في ان التعدي عن مورد المتيقن مشكوك والاصل عدمه ومع ذلك كله فالاقوى الجواز لوجوه منها اطلاق قوله لا يحب الله الجهر ومنها الاولوية المستفادة من جواز غيبة من اضاف واساء اضافتهم اي لم يعمل على قدر شؤنهم بل تشبيهه عده من اضاف واساء ممن ظلم على الاطلاق فيما عن تفسير العياشي عنه من اضاف قوما واساء اضافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه شاهد صدق على المدعى ومنها ما في المجمع من قوله ان ظاهر جملة من الاخبار اختصاص التحريم بمن يعتقد الحق ويتصف بصفات مخصوصة كالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان واجتناب الكبائر ونحو ذلك من الصفات المخصوصة انتهى ولا شك في ان الظالم ليس منها ومنها قوله لصاحب الحق مقال ومنها ان منع المظلوم من هذا الذي هو نوع تقاص موجب للحرج والضرر المرفوعين بالادلة العقلية والسمعية مع ان الوجوه المذكورة للاختصاص مخدوشة اما الاول فبان هذا مثبت للجواز للصورة المفروضة وساكت عن نفي غيرها لعدم المفهوم فلا يعارض اطلاق الاية والاخبار واما الثاني فبان ترجيح المزاحم وان اقتضى اهمية الا ان الاهمية لا بد ان يكون بنظر الشارع فان ترخيص يكشف عن انه اهم ولذا يكون حكمه بقطع اليد الذي هو يكشف عن ان حفظ الامانة وترك الخيانة عنده اهم من حفظ اليد الخائنة بل يمكن ان يقال ان احترام المؤمن لموافقته الاوامر والنواهي الصادرة من الشارع فاذا خالف الشارع يرتفع احترامه وحرمة غيبته يكون بسبب احترامه ولذا جاز غيبة غير المسلم فاذا ارتفع منه لسوء عمله جاز شرعا غيبته وبما ذكرنا ظهر الجواب عن الدليل الاخير فان الغيبة معصية فيما كان صاحبه ممن كان عرضه محترما واما الاصل ففيه انه دليل حيث لا دليل وقد ذكرنا ان ادلة الجواز مطلق فلا وجه للتمسك بالاصل **قوله** ومع ذلك كله فالاحوط عد هذه الصورة من الصور العشرة المتقدمة التي رخص فيها الغيبة لغرض صحيح في الغيبة اقوى من مصلحة المغتاب الخ **اقول** فيه مع انه لم يذكر في كلامه صور عشر حتى يعد هذه منها ان ما ذكره رحمه الله تتم فيما اذا كان الفرد الخارجي ذا عنوانين كالصلوة الواقعة في محل الغصب فيلاحظ اقوى العنوانين واما اذا رخص الشارع لفرد من الافراد تقييد العنوان المحرم فلا بد ان يلاحظ القيد وقد ذكرنا ان الشارع قيد الحرمة بما اذا كان المغتاب حافظا لدينه ومخالفا لهواه ولا شك بان الظالم ليس كذلك فيكون مرخصا شرعا في غيبته ويمكن ان يكون المراد بالعشرة هذه الصور الاولى ما كان في مقام الاستفتاء من المجتهد لحكم المسئلة كما يقول ظلمني فلان فكيف طريقي في الخلاص او يقال ما قولك في رجل ظلمه فلان الثانية تحذير المؤمن من الوقوع في الخطر كان يقال فلان غير معتمد او كذاب او نمام او فاسق لا يؤتمن ولا يعتمد على قوله ونحوها من التحذيرات الثالثة فيما اذا كان في مقام الجرح للشاهد او الراوي الرابعة ان يقصد بغيبته دفع الضرر عنه كقول ابي عبد الله عليه السلام في زرارة اقرأ والدك مني السلام وقل انما اعيبك دفاعا مني عنك الى آخر ما نقله المصنف بطوله الخامسة ان يكون معروفا باسم يعرف به يكون هذا غيبة كان يقال فلان الاعرج والاخرس السادسة ان يكون شاهدا على فاحشة عند الحاكم لاجراء الحد عليه او التعزير السابعة ذكر المبتدعة ونقائصهم ذكره الشهيد وكانه داخل في التحذير الثامنة نفي من ادعى نسبا ليس له كالسيادة ونحوها التاسعة تفضيل بعض العلماء على بعض وبعض الصناع على بعض العاشرة نصح المستشير وهذه العشرة مما ذكره السيد قدس سره في المفتاح الكرامة وذكر المصنف اكثرها وذكرها صاحب الحدائق فيها **قوله** منها نصح المستشير فان النصيحة واجبة للمستشير الخ **اقول** هذا مما دل عليه العقل لان نجاح المؤمن من المضار حسن عقلا ويدل عليه الاخبار منها قوله لفاطمة بنت قيس لما شاورته في خطابها معوية صعلوك لا مال له وابو الجهم لا يضع العصا عن عاتقه ومنها عن ابي عبد الله عليه السلام قال من استشار اخاه فلم يمحضه محض الرأي سلبه الله عز وجل رأيه وفيه ان الواجب عليه بعد الاستشارة اذا نصحه فيصحه بما فيه مصلحته واما وجوب النصح فغير مستفاد من الخبر نعم حسنه مما لا كلام فيه **قوله** ره

منها الاستفتاء بان يقول للمفتي ظلمني فلان الخ ولا شك في ان هذا غير جائز الا اذا كان ذكر الاسم محتاجا اليه ولا شك في ان ذكر الاسم في الاستفتاء غير محتاج اليه لان الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف الاشخاص ولا يدل دليل على الجواز مطلقا وما عن ابي عبد الله عليه السلام الذي نقله المصنف لا يدل على ذلك لان الظاهر انه اراد من البني علا اجمالا استفتاء الحكم عنه ولو لم يكن ظاهرا كان الاحتمال كافيا في الحكم بعدم الجواز فيكون داخلا في نظلم المظلوم **قوله** ومنها جرح الشهود فان الاجماع دل على جوازه الخ **اقول** جرح الراوي كذلك صيانة لحقوق المسلمين والاحكام والسنن الشرعية ولذا ذكروا في باب القضاء جرح الشهود وتقدمه على المعدل وصنفوا الكتب في جرح الرواة وتعديلهم وقسموهم الى الثقات والمجروحين وذكروا الاسباب الموجبة للقدح والجرح وكون فلان كذابا الا ان المعتبر عدم التعدي من قدر الحاجة وما كان معتبرا في الجرح مثلا لا ان يقال في الراوي انه كذاب واما انه اعور ونحوه مما لا مدخلية له في الجرح فلا اذ الوقوف على القدر الذي يمكن تخصيص عموم اخبار النهي عن الغيبة واجب هو ماله مدخلية في حصول الجرح ويمكن التمسك لها بالاخبار الواردة عنهم عليهم السلام في ذم بعض الرواة وانهم من الكذابين والغالين الا ان مورد هذه الاخبار انما هو في حق غير الشيعة ممن يظهر التشيع بهم فلا حجة فيها ويمكن ان يستدل بما ورد في الاخبار الواردة في ذم جماعة من الشيعة كزرارة وهشام بن حكم ويونس بن عبد الله وغيرهم الا ان هذه الاخبار منهم عليهم السلام في حقهم انما كان لحفظهم عما يخاف عليهم من اشقيهم وحيث ان ائمة الدين قصدوا الذم منهم عليهم السلام في حقهم لمصالح غالبة على مفسدة الغيبة ويشهد لما ذكرنا الاخبار الواردة منهم في مدحهم وجلالة شانهم ثم يمكن ارجاع جرح الشهود الى التظلم عند من يرجي رفعه لان الشهود بشهاداتهم الباطلة يظلمون المدعي عليه بايقاع ضرر ما لم يستحقه المدعي ويرجو رفع هذا الحكم من الحاكم باظهارا امر يدل على عدم قبول شهادتهم المعبر عنه بالجرح **قوله** ومنها دفع الضرر من المغتاب عليه يحمل ما ورد في ذم زرارة في عدة احاديث الخ **اقول** الظاهر انه ما ذكره المصنف وان كان من قبيل الضرر على النفس لكنه لمجرد التمثيل اذ لا فرق بين ان يكون الضرر ماليا او عرضيا او ضررا بالنفس الا ان مراعاة الضرر المالي والعرضي لا بد ان يكون اهم من هتك عرض المغتاب لان الغيبة ايضا نوع هتك للعرض واما النفس فهي دائما اهم ولا يجوز جعلها في معرض التلف وبما ذكرنا ظهر ما عن زرارة في قدح الائمة عليهم السلام وان هذا ترخيص منهم عليهم السلام وهذا الخبر ايضا يجاب عما ورد في الهشامين رضي الله عنهما سيما ما نقل عنهما من القول بالجسم والصورة وتقرير الائمة عليهم السلام ذلك وذمهم لهما مع ما ورد من الاخبار الدالة على علو منزلتهما ولا سيما هشام بن الحكم ونسبة هذين القولين الشنيعين اليهما اما ان يكون مع اعتقاد موافقة الائمة عليهم السلام لهما وهو بعيد او مع اعتقاد انهما خلاف ما عليه الائمة عليهم السلام وهو اشد بعدا فلا يبقى الا احتمال ما قلنا من ترخيصهم عليهم السلام بذلك دفعا لبعض التوهمات ففي الصحيح او الموثق عن الحسين بن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان ابي يقرء عليك السلام ويقول جعلت فداك انه لا يزال الرجل والرجلان يقدمان فيذكران انك ذكرتني وقلت في فقال اقرء اباك السلام وقل له انا والله احب لك الخير في الدنيا واحب لك الخير في الاخرة وانا والله عنك راض فما تبالي ما قال الناس بعد هذا **قوله** ذكر الشخص بعيبه الذي صار بمنزلة الصفة المميزة التي لا تعرف الا بها كالاعمش الخ **اقول** عد ذلك من المستثنيات مسامحة اذ الكلام في الخروج الحكمي ولذا عبر الفقهاء بما استثني من الغيبة والاول المتعارف هو ما كان خارجا حكما وهذا خارج موضوعا ولا كلام فيه لان المعتبر في جواز ذكر هذا النوع من الصفة ايضا ان يكون بحيث لا يكره صاحبها والا فيكون حراما وما ورد عن ابي عبد الله عليه السلام في الحائك في نسبة العطارة الحولاء الى نساء النبي صلى الله عليه وآله محمول على ما ذكرنا والا فلا يجوز لان حصول الاكراه ايذاء فيه ولا يصدر من الامام عليه السلام **قوله** منها ما حكاه في كشف الريبة عن بعض من انه اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فاجرى احدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي الخ **اقول** فيه انه ان كان مرادهم ما اذا كان العاصي متجاهرا عند جماعة دون آخر فلا مانع من ذكر قصته عند هذه الجماعة اجماعا واما اذا لم يكن متجاهرا فمجرد علم احدهما لا يقتضي جواز الغيبة عنده وعدم تاثيره عنده لسا

في جواز الغيبة لدفع الضرر

شيئا دليل اعتباري لا يقتضي الركون اليه فتم مع ان ادلة الحرمة مطلقة غير مقيدة بهذا القيد فكيف تقيدها او تخصصها بمجرد امكان ان يقال ان تكرار الذكر يصير سببا للوقوع في النفس وعدم ذهوله وهذا شيء يكون موجبا لاكراه المغتاب اذا اسمعه فتأمل **قوله** منها القدح في مقالة باطلة وان دل على نقصان قائلها الخ **اقول** ومثله ما اذا رايت رجلا يتردد الى فاسق يخفى امره عنده وخفت عليه من الوقوع لسبب صحبته فيما لا يوافق الشرع فلك ان تنبه على فسقه مهما كان الباعث الخوف من انتشار البدعة وسراية الفسق لان هذا الموضوع محل الخديعة من الشيطان اذ ربما يكون الموجب لذكره الحسد له بسبب علمه او ماله او منزلته كما هو الغالب في الازمنة خصوصا زماننا فلا بد ان يلاحظ القائل نفسه بينه وبين ربه وآما ما وقع من بعض العلماء بالنسبة الى بعض الاخر في المسائل الفقهية فلا لزوم له كما لا يخفى على من وقف على الرسالة المنسوبة الى المفيد والشهيد والمرتضى في الرد على الصدوق في تجويزه السهو على المعصوم عليه السلام فانها قد اشتملت على قدح عظيم في حق الصدوق لا يليق بمثله ان ينسب اليه ذلك وكما وقع من ابن ادريس بالنسبة الى الشيخ ره من المحقق والعلامة في طعن على ابن ادريس ومن الشيخ علي ابن ابن الشهيد بالنسبة الى المحقق السبزواري ومن الملا امين الاسترابادي بالنسبة الى كافة الاصوليين ثم نقل بعض العلماء حديثا لو صح لهان الامر في ذلك الا فالمقام مقام خطر واشكال والخبر المنقول في حق العلماء انه قال خذوا بما يفتون ولا تنظروا الى ما يقول بعضهم في بعض فانهم يتغايرون كما تتغاير النساء ومما يؤيد ما ذكرناه دلالة بعض الاخبار على حصول الحسد بين العلماء اكثر من غيرهم نعم ورد في الاخبار جواز الوقيعة في اصحاب البدع ومنهم الصوفية وغيرهم من فرق الضلال ومن يدعون الارشاد كما رواه في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رايتم اهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا البراءة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم لئلا يطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الاخرة والمراد بالوقيعة الغيبة فان في المجمع وقع وقيعة اغتابه انتهى وبمضمونه اخبار كثيرة ذكرها في كتبهم منها المرهونة اذا رايت رجلا يشتري مملوكا وقد عرفت ان في ذلك المملوك منقصة فلك ان تذكرها للمشتري فان في سكوتك ضررا للمشتري وفي ذكرك ضرر للعبد لكن المشتري اولى بالمراعاة والتوجيه في الاولوية ما ذكرنا من ان مراعاة نفي الضرر بالنسبة الى من يتوجه اليه الضرر ثانيا وبالعرض اولى لان ايجاب الضرر عليه ايجاب لتحمل الضرر عن الغير وهو مع انه لا دليل عليه منافي للامتنان الذي ورد في ادلة نفي الضرر وبالجملة ولا شك في ان تضرر المشتري متفرع على تحمل الضرر عن المملوك فلا يجب **قوله** ثم انهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة الى ذكرها بعد ما قدمنا ان الضابط في الرخصة وجود مصلحة غالبة على مفسدة هتك احترام المؤمن الخ فيه انه انما يتم فيما اذا اتحد الفرد الخارجي مع فرد اخر اهم في نظر الشارع لكون الكلام غيبة وموجبا لحفظ الغير عن الضرر او الخطر المالي والنفسي واما اذا كان الوجه فيه نص الشارع فلا بد من ذكره اذ كثيرا ما لا نعرف جهة الا ان هذا مجرد فرض لبيد في الخارج له انه اذ كل ما كان المستثنى من الموارد يكون بسبب تزاحمه مع فرد اخر اهم واما ما يخطر في النفس من نفي بعض الغيبة فلا يعلم غيبة لا عرفا ولا شرعا ولا لغة **قوله** الرابع يحرم استماع الغيبة بلا خلاف فقد ورد ان السامع للغيبة احد المغتابين الخ **اقول** لا اشكال في حرمة الاستماع ويدل عليه الاجماع والعقل والاخبار اما الاجماع فيظهر لمن راجع الكتب الفقهية وتتبع اقوال الفقهاء عدم خلاف فيه بل صار كالضروري عند الامامية بحيث لم يبق حكمه مجهولا عند احد من العوام فضلا عن الخواص قال في الجواهر اما استماعها لا للرد فلا خلاف كما لا اشكال في حرمته انتهى وقال السيد في مفتاح الكرامة وكما تحرم الغيبة يحرم استماعها وقد ترك ذكره الاصحاب لظهوره وانما اشير في جامع المقاصد والروضة في مطاوي ما استثني انتهى وقال في الحدائق بلا نقل خلاف فانه كما تحرم الغيبة تحرم استماعها ايضا انتهى اما العقل فبانه كما لا يجوز كشف الستر لا يجوز استماعه لان الاستماع نوع كشف للمستمع والمناط واحد اما الاخبار فكثيرة منها ما ذكره المصنف وهذا المضمون مروي بطريقين منها ما في المرسل عن النبي صلى الله عليه وآله المستمع احد المغتابين ومنها ما عن علي عليه السلام

في تحريم استماع الغيبة

للغيبة احد المغتابين لكن الظاهر ان المراد المستمع ضرورة عدم تصور الحرمة في السامع اتفاقا وقد روى الصدوق في الفقيه في حديث المناهي عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الغيبة والاستماع اليها الى ان قال الا ومن تطوع على اخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه رد الله عنه الف باب من الشر في الدنيا والآخرة فان هو لم يردها وهو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة وبما ذكرنا من الروايات ظهر انه من الكبائر وضعفها مجبور بعمل الاصحاب **قوله** ثم المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها الخ **اقول** هذا مما لا اشكال فيه انما الاشكال في مقامين احدهما انه اذا كان متجاهرا عند المغتاب فلا يجوز لغيره استماعه ام لا ثانيهما اذا قلنا بالجواز بمجرد التجاهر عند المغتاب فهل يجوز في صورة الشك ولا يجوز الا مع العلم بذلك اما الاول ففيه وجهان من ان الجواز للمغتاب يقتضي الجواز للسامع لانه استمع ما كان غير محرم ولا شك بان استماع غير المحرم غير محرم ولان المتجاهر لا عرض له فلا مانع من غيبته ومن ان الجواز في المتجاهر انما هو بسبب ان التجاهر سبب لعلم كل احد فلا غيبة كما انه لا غيبة اذا اغتاب المغتاب عند جماعة علموا بفسقه فاذا لم يعلم به يكون حراما عليه لصدق غيبة بالنسبة اليه فلا يجوز استماعه ولان الخبر السابق يقتضي العدم وهو ان السامع احد المغتابين فكما ان المغتاب يحرم عليه الغيبة الا اذا صار له رخصة شرعية كذا المستمع يحرم له استماعه الا اذا صار له ترخيص من قبل الشارع ولا ترخيص له ولو كان مشكوكا لكان كافيا لان الاصل عدمه والاقوى الاول لان المستفاد من الاخبار حفظ حرمة المغتاب وعرضه فاذا ارتفع جلباب الحياء عن نفسه وتجاهر به فالغيبة اولى ودخوله في معصية الله متجاهرا سبب لعدم الاحترام لعرضه ولذا جاز غيبة المخالف والكافر والحاصل مثل قوله ع من القى جلباب الحياء فلا غيبة له ورواية هرون بن الجهم اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له الدالان على عدم احترام المتجاهر دالان على جواز استماع غيبته لان النفي ليس الا نفي الحكم الشرعي لا نفي الموضوع لان الموضوع عرفي لا يمكن نفيه ولذا نفى الحكم قال في رواية البختري حيث قال ثلثة ليس لهم حرمة صاحب هوى وعدّ منها الفاسق المعلن بفسقه فاذا رفع الشارع الاحترام عنه جاز هتك عرضه التفتيش فيما لا يجوز تفتيشه من اموره المخفية كما في صحيحة ابن ابي يعفور في تعريف العدالة ان يكون ساترا لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته فعلى ما ذكرنا فلا حرمة لاستماع غيبة المتجاهر ولو لم يعلم السامع بموارد فسقه الا انه يعلم بانه متجاهر واما المقام الثاني فالظاهر حرمة الاستماع ما لم يعلم بجواز الغيبة وحليتها وذلك لان عموم الادلة يقتضي الحكم بعدم الجواز مطلقا خرج صورة العلم بحلية الغيبة عن الحكم بالحرمة وبقي صورة الشك تحت العموم فلا بد في كل مورد من احرازه لان هذا العنوان شرط الجواز فلا بد من احرازه فاذا شك فالاصل عدمه كما هو الحال في جميع الشروط بل نفس الشك علة تامة لعدم ترتب الحكم فلا يحتاج الى التمسك باصل من الاصول ولا شك فيما نحن فيه في ان التجاهر شرط في جواز الاستماع فاذا شك السامع في انه متجاهر ام لا فلا يجوز له الاستماع لعدم تحقق شرطه فعلى هذا فما ذكره المصنف من قوله لكن الاقوى جواز الاستماع اذا جاز للقائل لانه قول غير منكر غير صحيح لان جوازه لاحد بسبب تحقق شرطه لا يقتضي تحققه عند آخر اذ من المحتمل انه مشتبه في احراز الشرط فجاز له ولا يقتضي الجواز لغيره اذ كون القول غير منكر له لا يقتضي عدم كونه منكرا عند كل احد بل كل احد لا بد من ان يحرز الشرط واحراز شخص غيره لا ينفع عند آخر مثلا اذا كان شخص مكرها في الغيبة يجوز له ذلك ويكون قوله قولا غير منكر لكنه منكر عند السامع اذا لم يكن مكرها والتمسك بالرواية السابقة لذلك بتقريب ان يقال ان المستمع للغيبة كقائل تلك الغيبة فاذا كان القائل عاصيا يكون المستمع ايضا عاصيا وان لم يكن عاصيا لم يكن هو ايضا عاصيا ان قرأنا المغتابين بالتثنية على ما كتبنا وان يقال ان السامع للغيبة كانه متكلم بها فان جاز للسامع التكلم بغيبة جاز سماعها وان حرم عليه التكلم بها حرم سماعها ايضا اذا قرأناه بصيغة الجمع غير صحيح لان الظاهر ان الرواية مسوقة لبيان محرمية الاستماع ولا شك في ان المعتبر في الدلالات الظهورات العرفية **قوله** ويمكن القول بتعدد العقاب من جهة كل من العنوانين والمركب الخ **اقول** وفيه انه لا اشكال في ان الفرد الخارجي اذا كان فردا للكليين يترتب عليه حكم كل واحد من العنوانين

لان الحكم كما حققناه مترتب على الكلي والفرد الخارجي محصل له فكما يكون الفرد محصلا للعنوان الكلي الواحد كذا يكون محصلا لعنوان كليين انما العقاب بسبب المركب فلا نتعقله اذ ليس المركب من امرين غير الامرين فلا معنى لعقاب ثالث من جهة العنوان المركب نعم يمكن القول بتعدد العقاب **قوله** الخامسة عشر القمار حرام اجماعا ويدل عليه الكتاب والسنة المتواترة الخ **اقول** يقع الكلام هنا في مقامات الاول اللعب بالآلات القمار مع الرهن الثاني اللعب بآلات القمار بدون الرهن الثالث اللعب بغير الآلات المعدة للقمار مع الرهن الرابع اللعب بغير الآلات المعدة له من دون الرهن لا اشكال ولا خلاف في حرمة الاول والاجماع بقسميه موجود اما المحصل فظاهر لمن راجع كلمات العلماء واما المنقول فقال في المنتهى القمار حرام بلا خلاف بين العلماء وكذا ما يؤخذ منه وقال في الجواهر القمار حرام بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه انتهى ويدل عليه الآيات والاخبار الكثيرة اما الآيات فمنها قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب الخ ومنها قوله لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل اذ ما لم يكن سببا شرعيا يكون الاكل بسببه باطلا ولا شك في ان القمار ليس من الاسباب الشرعية واما الاخبار فمنها ما في الكافي عن ابي عبد الله الحذاء في الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل قال كانت قريش تقامر الرجل باهله وماله فنهاهم الله عن ذلك **واما** الثاني ففيه وجهان ناشيان من ان القمار عند اهل اللغة المراهنة لا اللعب قال في المجمع واصل القمار الرهن على اللعب بشيء من هذه الاشياء وبه قال في القاموس وعن لسانها وظاهر الصحاح والمصباح والتكملة والذيل انه قد يطلق على اللعب بهذه الاشياء مطلقا مع الرهن وبدونه فلا يصح التمسك بالمطلقات على الحرمة من دون المراهنة ولو استعمل احيانا في اللعب المجرد فهو مجاز تدل عليه القرينة والا فهو عند الاطلاق ينصرف الى الغالب وهو اللعب مع المراهنة ومن ان المروي في التحف بقوله وكل ما يجيء منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات حرمة اللعب مطلقا ولو كان مجردا عن المراهنة ويدل عليه ايضا ما عن عبد الجبار عن احمد النضر عن عمرو بن شمر عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال لما انزل الله على رسوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه قيل يا رسول الله ما الميسر قال كلما تقومر به حتى الكعاب والجوز وما عن الرضا عليه السلام ان الشطرنج والنرد واربعة عشر وكل ما قومر عليه منها فهو ميسر وما عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اللعب بالشطرنج والنرد وما في الخصال عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن سهل بن زياد عن محمد بن جعفر بن عقبة عن الحسن محمد ابن اخت ابي مالك عن عبد الله بن سنان عن عبد الواحد بن المختار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اللعب بالشطرنج فقال ان المؤمن لمشغول عن اللعب صريح في ان المحرم نفس اللعب ويمكن استظهار ذلك من الاخبار الواردة في ذم الشطرنج مثل ما عن علي بن ابرهيم في تفسيره عن ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون قال اما الخمر فكل مسكر من الشراب الى ان قال واما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر واما الانصاب فالاوثان التي كانت تعبدها المشركون واما الازلام فالاقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم وهو رجس من عمل الشيطان وقرن الله الخمر والميسر مع الاوثان ولا شك في ان المراد اللعب بقرينة قوله بيعه وشراؤه وقوله واما الميسر فهو النرد وما عن سهل بن محبوب عن ابن رئاب قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقلت له جعلت فداك ما تقول في الشطرنج فقال المقلب لها كالمقلب لحم الخنزير قال فقلت ما على من قلب لحم الخنزير قال يغسل يده وما عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال الشطرنج حرام واكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك ونحوها من الاخبار التي نهي فيها عن النظر اليها والسلام الى اللاعب بها فانها مطلقة اولى بدلالة على عدم جواز اللعب بها وما عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام النرد والشطرنج هما الميسر وما عن عبد الملك القمي قال كنت انا واخي عند ابي عبد الله عليه السلام فقال ادريس جعلنا فداك ما الميسر فقال ابو عبد الله عليه السلام هي الشطرنج قال فقلت انهم يقولون انها النرد قال والنرد ايضا وغيرها من الاخبار سبيلها سبيل الاخبار

السابقة في امكان استظهار دلالتها على ان مجرد اللعب حرام **قوله** الثالثة المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة
للقمار كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل وعلى المصارعة وعلى الطيور الخ **اقول** يقع الكلام هنا في مقامين الاول
في حرمة المرهون عليه اكله اذا كان للعب بغير الآلات المعدة للقمار الثاني في حرمة نفس اللعب بغير الآلات المعدة للقمار
كاللعب بالجوز والبيض والطيور اذا كان بقصد المراهنة او عدمه مع قطع النظر عن الحكم الوضعي **اما الاول**
فلا اشكال في عدم جواز اكل ما يؤخذ بالمراهنة لانه اكل بلا سبب شرعي فما يؤخذ بغير السبب الشرعي حرام اما انه
ليس بسبب شرعي فلحصر الرهان المجوز في الثلاثة كما يدل عليه ما عن محمد بن الحسين قال قال الصادق عليه السلام ان الملائكة
لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل وقد سابق رسول الله صلى الله عليه وآله اسامة
بن زيد واجرى الخيل وما عن الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه ع قال قال رسول الله ص لا سبق الا في حافر او نصل او خف
وما عن العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول لا باس بشهادة الذي يلعب بالحمام ولا باس بشهادة المراهن
عليه فان رسول الله صلى الله عليه وآله قد اجرى الخيل وسابق وكان يقول ان الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش
وما سوى ذلك فهو قمار حرام ونحوها من الاخبار فاذا كان الرهان المشروع منحصرا في الثلاثة يكون غيرها من انواع الرهان
خارجا عن كونها سببا **واما الثاني** ففيه خلاف من اطلاق الاخبار منها قول الصادق عليه السلام قال رسول الله
صلى الله عليه وآله ان الملائكة لتحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك قمار حرام ومنها رواية العلاء
بن سيابة عن الصادق ع عن النبي ص ان الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والريش والنصل ومنها ما
في مصححة معمر بن خلاد كلما قوم عليه فهو ميسر وفي رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام قيل يا رسول الله ما الميسر قال كلما تقومر
به حتى الكعاب والجوز والظاهر ان المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن ومنها ما عن عبد الواحد بن المختار قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن اللعب بالشطرنج فقال ان المؤمن لمشغول عن اللعب فان الجواب بما كان اعم من محل السؤال يدل على ان كلما كان
كذلك فهو غير جائز ولا شك في ان كل ذلك لعب كذلك يدل على ذلك كلما دل من الاخبار على حرمة اللهو وما دل من الاخبار
على عدم جواز السبق الا في الثلاثة بناء على قراءة الباء بالسكون بحيث يشمل اللعب المجرد عن الآلات المعدة للقمار ومن ان الاصل
الجواز وانصراف دلالة المقام الى غيره والسيرة القطعية من العوام والخواص في المغالبة بالابدان وغيرها وما ورد من مصارعة
الحسن والحسين عليهما السلام ومكاتبتهما والتقاطهما قلادة امهما وعدم امكان الحكم بالحرمة في اللهو واللعب كما سنذكره مع امكان ترتب
غرض صحيح عليها يخرجها عن اللهو واللعب فيه والاقوى الثاني للاصل وانصراف اطلاق الاخبار الى ما كان معدة للقمار
ولذا قال السيد في المفتاح وتنقيح البحث ان يقال ان ما اعتيد به المقامرة والمغالبة حتى صارت من الملاهي فحرام صنعه وما لم
يعتد كذلك بحيث لا يدخل في الملاهي فحرام نفعه دون فعله كما هو الشأن في اللعب واللهو فان تحريمهما انما هو في اللعب المعروف
المعتاد والملاهي التي كذلك دون ما كان خاصا غير مشهور ولا معتادا كالملاعبات بالابدان كما يقع من بعض اهل الدنيا
لان الاطلاق انما ينصرف الى الفرد الشايع اللهو واللعب انما ينصرف الى ما شاع منهما فليلحظ ذلك انتهى مع امكان ان يقال
ان الاطلاق انما يتم مع جعلها سببا والمعاملة معها معاملة السببية فيكون داخلا في التشريع والبدعة واللعب المجرد ولو
كان بالآلات المعدة للقمار ليس كذلك فضلا عما لو يحتمله واما اخبار الحصر في الثلاثة فيمكن ان يقال ان القرائن المشهورة
الفتح كما قال في الجواهر فلا يدل الا على عدم مشروعيته بذل العوض ولو لم يكن على ما هو المشهور فاحتمالها كاف في عدم جواز
الاستدلال بها على المدعى اذ مع الاحتمال يبطل الاستدلال مع امكان ان يقال كما قال في الكفاية انه لا دلالة في الرواية على الحرمة
على التسكين فانه على الفتح يحتمل ان لا لزوم او لا تملك ولا فضل للسبق والعوض الا في هذه الثلاثة من بين الافعال
التي يتسابق عليها الخ فلا دلالة لها على تحريم الفعل او المراهنة مع العوض ايضا في غير الثلاثة بل لا يدل على تحريم العوض
ايضا وعلى السكون يحتمل ان يكون معناها لا اعتداد بسبق في امثال هذه الامور الا في الثلاثة او لا فضل لسبق الا في الثلاثة

وفي حكم نفس اللعب بغير آلات القمار

فلا دلالة فيها على التحريم وما اورد عليه في الجواهر بقوله بل الحرمة ظاهرة لعدم امكان ارادة نفي الماهية فيحمل على اقرب المجازات
وهو اما نفي جميع احكامها التي منها الصحة والمشروعية او نفيهما خاصة لانه المتبادر من نفي الماهية بلا شبهة سيما مع الاعتضاد
بما عرفته من ادلة الحرمة وبذلك يظهر الجواب عما في الكفاية انتهى غير وارد عليه لان النفي اذا تعلق بالشيء يتعلق بما كان وجهه
واظهر صفاته مثلا اذا نفي البطيخة من البطيخ لا يتعلق النفي الا بما كان اظهر صفاته كالحلاوة واللطافة والرقة لا غير فاذا تعلق
بالسبب نفي السببية لا غير لان اظهر صفات السبب هو السببية فالسبب الذي ليس بسبب يصح تعلق النفي به فعلى هذا فلا يدل الا
على تحريم العوض لا نفس المراهنة ولو كان مع قصد العوض الا بسبب التشريع وقد حققنا في الاصول بانه غير معقول الا ان يكون
لازائدة الغير وهو البدعة قوله فيه اشارة الى ان الكلام يكون مسوقا لبيان المغالبة وكون هذا سببا ام لا فان الامر الاول لعله اوضح الامام عليه السلام
بالغرامة وكشف عن عدم سببيته يترتب عليه حرمة التصرف لانه من لوازمه ولا يحتاج الى ذكره ثانيا واما وجه حرمة اللعب فليست
من لوازم عدم السببية حتى يستغني عن ذكره فذكر الغرامة الكاشفة عن عدم سببيته وعدم الردع عنه يكون شاهدا على عدم
الحرمة وهو المطلوب **قوله** الرابعة المغالبة بغير عوض في غير ما نص على جواز المسابقة فيه الخ **اقول** قد ظهر مما ذكرنا سابقا
جوازها ايضا بل بالاولوية لانه شرط العوض بل اخذه لم يحرم فمع عدمه لم يكن حراما بالاولوية والاصل يقتضي عدم الحرمة وما دل
من تعليل اخبار النرد والشطرنج بانه لعب ولهو فنهي بعمومه غير معمول به بل الاجماع قائم على خلافه في الجملة والاخبار شاهدة عليه
كما سنتكلم في باب اللهو ولذا لا قائل بان المشي بلا جهة حرمة من المحرمات والحركة اللغوية من المحرمات مع ان اللهو لغة اللعب
ويشهد على جواز اللعب لعب الرسول ص بطريقة الاطفال مع الحسن والحسين ع ولعب الامير عليه السلام مع اطفال الايتام بل عدم الحرمة
على سبيل الكلية وفي جميع الافراد من الضروريات فلا يصح التمسك بهذا الاطلاق للمدعى فلا بد ان يكون المرجع في مورد الشك
الاصل مع ان اكثر هذه اللهويات يخرج عن اللهوية لغرض عقلائي فيه **قوله** السادسة عشر القيادة وهي السعي بين الشخصين
لجمعهما على الوطي المحرم وهي من الكبائر وقد تقدم تفسير الواصلة والمستوصلة بذلك في مسئلة تدليس الماشطة الخ بل الجمع بين
النساء ايضا كما عن الغنية والجامع والاصباح ولا اشكال في حرمته ويدل عليه ما عن النبي صلى الله عليه وآله ومن قاد بين رجل وامرأة
حراما حرم الله عليه الجنة ومأواه جهنم وساءت مصيرا وورد ان حد القيادة ثلاثة ارباع حد الزاني كما في خبر عبد الله بن سنان قلت لابي
عبد الله عليه السلام اخبرني عن القواد ما حده قال لا حد على القواد اليس انما يعطى الاجر على ان يقود قلت جعلت فداك انما يجمع بين
الذكر والانثى حراما قال ذلك المؤلف بين الذكر والانثى حراما قلت هو ذلك جعلت فداك قال يضرب ثلاثة ارباع حد الزاني
خمسة وسبعين سوطا وينفى من المصر الذي هو فيه وهذا في الاكلام فيه فاما ان القوادة حكمها حكم القواد ام لا وعلى فرض
الاتحاد هل يختص هذا الحد بالقواد الذي يجمع بين الرجال او يعم من يجمع بين النساء وبيانهما موقوف على محله وكذا الكلام
فيما هو المشهور في حده من حلق راسه وتشهيره مع عدم وجود نص فيهما وانه على فرض القول به هل نقول بها في النساء ام لا نطاب
بيانه من محله **قوله** السابعة عشر القيافة انه حرام في الجملة نسبه في الحدائق الى الاصحاب الخ **اقول** قال في المجمع في الحديث
لا اخذ بقول قائف هو الذي يعرف الآثار ويلحق الولد بالوالد والاخ باخيه الجمع قافة من قولهم قفت اثره اذا اتبعته مثل قفوت
اثره وقال في القاموس القائف من يعرف الآثار جمع قافة وقاف اثره تبعه وقال في الصراح قائف پى شناس قافة جمع يقال قفت
اثره اي اتبعته مثل قفوت اثره قوف مصدر منه انتهى والذي ظهر من الاخيرين وغيره كالصحاح والمصباح في المراد هو الذي يعرف
الآثار ولم يذكر النسب نعم زيد في النهاية ومجمع البحرين ويعرف شبه الرجل باخيه وابيه وفي جامع المقاصد ايضاح النافع
والمسالك وغيرها انها الحاق الناس بعضهم ببعض وتعديدا ونقصوا عما في كتب اللغة وقال السيد في المفتاح بعد
ذكر الخبر عن المجمع هذا الخبر لم اجده في الهداية ولا في النهاية الاثيرية ولو كان من طرقنا او طرق العامة لما خلا عنه هذان الكتابان
انتهى والحرمة في الجملة اجماعية وقال بالحرمة باطلاقه في النهاية والسرائر والشرائع والنافع وساير من تاخر عنهم ما عدا
دروس وغيره كما ستسمع وظاهر التذكرة والتنقيح الاجماع عليه حيث قال الاحرام عندنا وهو منقول عن صريح المنتهى وفي الكفاية

في حكم القيادة

لا اعرف خلافاً بينهم في تحريم الغناء فرد في الحدائق نسبته الى الاصحاب والدليل عليه ما عرفت وهو قوله ما احب ان تاتيهم ما عن المجمع كما نقلنا والعلامة في المستند اتفاق العلماء ودعوى اجماعهم على ذلك ولذا قال الاردبيلي في شرح الارشاد ولعل دليل التحريم الاجماع المذكور في المنتهى وبما يدل عليه ان الغناء رواه الصدوق في الخصال بسنده عن ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال من تكهن او تكهن له فقد برئ من دين محمد صلى الله عليه وآله قال قلت فالغيافة قال ما احب ان تاتيهم وقيل ما يقولون شيئاً الا كان وربما قالوا ما يقولون فقال الغيافة من فضلة النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي صلى الله عليه وآله الآن الحديث المذكور لا ظهور له في التحريم مع ما ورد من الاخبار على خلافه منها ما ذكره الفاضل الصالح المازندراني في شرح اصول الكافي روى مسلم باسناده عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله دخل عليها مسروراً تبرق اسارير وجهه فقال الم ترى ان مجززاً نظر آنفاً الى زيد بن حارثة واسامة بن زيد فقال ان بعض هذه الاقدام لمن بعض انتهى ومنها ما في الكافي عن زكريا بن يحيى المصري او الصحيح المجهول الذي ذكره المصنف بطوله وانما يدل على الجواز لوجهين احدهما انهم لما دعوا الى حكم الغيافة اجابهم الى ذلك ولو كان ذلك محرماً لا يجوز الاعتماد عليه لما اجابهم بل منعهم وقال انه محرم غير مشروع ولا يجوز الاعتماد عليه في نفي ولا اثبات ثانيهما انهم نقلوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بالقيافة وظاهره تقريرهم على ذلك حيث لم يكذبهم واما قوله عليه السلام ابعثوا انتم اليهم واما انا فلا فظاهر ان المراد منه انما هو لدفع التهمة عنه عليه السلام بانه ربما يكون اعلامه بذلك قرينة لهم على الحاقه به كما يشعر به قوله ولا تعلموهم لما دعوتموهم لا ان المراد منه ما ربما يتوهم من انه لما لم يكن مشروعاً لم يرض بان يكون هو الداعي لهم ودعوى انه عليه السلام لما كان يعلم ان الغيافة بالمجهول به يندفع به شبهة اعمامه واخوته من انكارهم كونه ابنه رضي بذلك مدفوعة بانه بالدلالة على ما ندعيه بالنسبة الى ما ذكرناه اقرب فلا عبرة باحتمال الخلاف فالاقوى الحرمة من جهة الآثار يعني ترتب الآثار عليه حرام لعدم دليل معتبر لان الحاق يختص بآخر الموجب لترتب احكام كثيرة مثل حل النظر والميراث وتحريم المناكحة ونحو ذلك يحتاج الى دليل شرعي قاطع والخبر المذكور لا دلالة فيه على وجه يوجب ذلك خصوصاً مع كون الراوي مجهولاً واما نفس الغيافة من دون ترتب الآثار فلا ولهذا قال في الدروس بانه حرام اذا ترتب عليها محرم ففيها التحريم بما اذا ترتب عليه الاثر وزيد في جامع المقاصد والمسالك والروضة ما اذا جزم بها وكذا المفاتيح **قوله** الثامن عشر الكذب حرام بضرورة العقول والاديان ويدل عليه الادلة الاربعة الا ان الذي ينبغي الكلام فيه مقامان احدهما في انه من الكبائر الثاني في مسوغاته الخ **اقول** اما الكذب فقال في المجمع الكذب هو الاخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه سواء العمد والخطأ اذ لا واسطة بين الصدق والكذب على المشهور والكذب هو الانصراف عن الحق وكذلك الكلام ثلثة صدق وكذب واصلاح فالاصلاح لا يوصف بالكذب البحت وليس بمنقوض انتهى وقال في القاموس وكذب الرجل اخبر بالكذب انتهى ومصدره قد يجيء على تفعيل كالتكليم وعلى فعال ككذاب وعلى تفعلة كالتوصية وعلى مفعل كقوله تعالى ومزقناهم كل ممزق والكاذبة هو اسم المصدر كالعاقبة وكما يتصور الصدق والكذب في الجمل الخبرية كذا يتصور الصدق والكذب في الجمل الانشائية مثلاً اذا لم يطابق النسبة الخبرية الواقع يسمى كذباً كما اذا نسب القيام الى زيد ولم يكن الزيد قائماً يكون كذباً والمتكلم به كاذباً كذا اذا امر بشيء ولم يرده كان كذباً لان واقعه الارادة الايجادية كما ان واقع الخبر النسبة الخارجية اذ لا معنى قول المتكلم بعت الا انشاء المبادلة فاذا كان في الواقع انشاء المبادلة يكون هذا الكلام صادقاً والا بان لم ينشأ او لم يكن له مال اصلاً يكون هذا الكلام كذباً فمعنى ان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه صادق فيهما لان الكلام الانشائي ايضاً له نسبة الا ان النسبة قد يكون نسبة انشائية اي ايجادية وقد يكون نسبة خبرية ولا فرق من هذه الجهة بينهما فالاولى ان يبدل قولهم بان الخبر يحتمل الصدق والكذب بان الكلام يحتمل الصدق والكذب اذا ظهر هذا فلا بد ان نتكلم في المقامين فنقول **اما المقام الاول** فنقول ان ما ذكره المصنف الا ان الذي يقوى في النظر ان نفس الكذب قبيح عقلاً وحرام شرعاً انه كبيرة فلا وانما يصير كبيرة بسبب ما يترتب عليه من المعصية واما نفسه مع قطع النظر عما يتعلق به فلا ويشهد به بعض الاخبار

في حرمة الكذب

مثل رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام ان الكذب على الله ورسوله من الكبائر لانها ظاهرة في اختصاص الكبيرة بهذا الكذب الخاص بملاحظة متعلقه ومرسلة سيف بن عميرة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان يقول علي بن الحسين عليهما السلام لولده اتقوا الكذب الصغير منه والكبير في كل جد وهزل فان الرجل اذا كذب في الصغير اجترء على الكبير وهذا ايضاً ظاهر في ان كبره باعتبار متعلقه لا بنفسه وكذا صحيحة ابن الحجاج وما عن الحارث الاعور عن علي عليه السلام بتقرير الذي ذكره المصنف **واما** خبر عمر فلا يدل على انه كبيرة وقوله بانه شر من الشراب لا يدل انه كبيرة كالشراب لان وجه الشبه كونه مفتاحاً للشرور من هذه الجهة يكون اشد من غيره فلا بد ان يلاحظ الغير من هذه الجهة لا مانع من ان يكون كالشراب او اشد الا انه لا يدل على انه محرم اصلاً فكيف بالدلالة بانه كبيرة ومثله ما عن العسكري عليه السلام **واما** ما ذكره المصنف من ان مفتاح الكبائر كبيرة فلا يدل على المطلوب هو كونه كبيرة لان المستفاد منه انه حرام للغير ومعلوم ان نفس المفتاح لا اثم له وانما الاثم للمفتوح لا للمفتاح **واما** الاية فلا يدل على المطلوب لان للايمان درجات لا ينال بعضها الا الاوحدي من الناس فنفي الايمان من الكاذب لا يدل على انه كبيرة ويظهر لمن راجع خطبة الامير عليه السلام الذي وصف المؤمن فيه للهمام وما ورد مثل ان المؤمن اعز من الكبريت الاحمر ثم قال لاصحابه فمن راى منكم الكبريت الاحمر فنفي الايمان لا ينافي مع كونه عادلاً ومع هذا كيف يشهد على انه كبيرة مع ان في الاخبار الواردة في تعداد الكبائر من الكافي لم يكن ذكر من الكذب وهي كثيرة **منها** ما عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الكبائر سبع قتل المؤمن متعمداً وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلماً واكل الربا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار **ومنها** ما عن بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام يسئله عن الكبائر كم هي وما هي فكتب الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمناً والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف **ومنها** ما عن عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الكبائر فقال هن في كتاب علي عليه السلام سبع الكفر بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين واكل الربا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلماً والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة **ومنها** ما عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني قال حدثني ابو جعفر الثاني عليه السلام قال سمعت ابي يقول سمعت ابي موسى بن جعفر عليهما السلام يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله عليه السلام فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال له ابو عبد الله عليه السلام ما اسكتك فقال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو ثم عدة العشرين الشرك واليأس من روح الله والامن من مكر الله وعقوق الوالدين وقتل النفس وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف واكل الربا والسحر والزنا واليمين الغموس والغلول ومنع الزكوة وشهادة الزور وكتمان الشهادة وشرب الخمر وترك الصلوة ونقض العهد وقطيعة الرحم ولم يعد الكذب منها **قوله** بل الظاهر عدم كونه كذباً حقيقة وان اطلاق الكذب عليه في الرواية لكونه في حكمه من حيث الحرمة الخ **اقول** بما ذكرنا ظهر انه كذب حقيقة لا انه يترتب عليه حكم الكذب ويظهر لمن راجع العرف في حق من باع داراً ولم يكن مالكاً او انشأ البيع ولم يقصد ان هذا الشخص يعد كاذباً ونعم ما قال المصنف بقوله او لان الوعد مستلزم للاخبار بوقوع الفعل كما ان سائر الانشاءات كذلك وهذا ما ذكرنا من ان اللفظ في الانشاء كاشف عن المنشأ فاللفظ مطابق للمنشأ اذا كان المنشأ مقصوداً وبهذا الكلام الانشائي صدق وان لم يطابق بان لم يكن المنشأ مقصوداً يكون الكلام الانشائي كذباً **قوله** وكيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب الخ **اقول** نفس الوعد يتصف بالصدق والكذب لان الواعد حين الوعد ان كان وعد على طريق الحقيقة ويريد بوعده العمل يكون صادقاً في وعده والا يكون كاذباً واما العمل بما اوعد فهو ليس بكلام ولا يتصف بالصدق والكذب حقيقة واطلاق الصدق والكذب عليه مجاز ووجه الاطلاق ان العمل على طبق وعده سبب لتطابق فعله قوله ولما كان الصدق هو

في معنى الصدق والكذب في الانشاء

المطابقة يسمى صدقاً وكذا الكذب المخالفة ولما كان عدم العمل مخالفاً لما وعده يسمى كذباً فنفس الوعد غير خارج عنها
والعمل وعدم العمل يعرض كالكلام الذى يطابقه او لا تطابقه فلا يشمله ادلة الكذب نعم يكون نفس الخلف منهياً عنه
الا ان النهى ليس تحريمياً بل تنزيهى ويظهر ذلك لمن راجع الاخبار ولذا لم يعد الخلف من المحرمات واما آية يا ايها
الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون فهو خطاب للمنافقين الذين
يظهرون الايمان ولا يبطنونه والمعنى كما فى تفسير المجمع كبر هذا القول وعظم مقتاً عند الله وهو ان تقولوا ما لا تفعلونه
فالآية ينهى عن هذا القول الذى ينبئ عن الايمان وتركه **قوله** ثم ان ظاهر الخبرين الاخيرين خصوصاً المرسلة حرمة الكذب
حتى فى الهزل ويمكن ان يراد به الكذب فى مقام الهزل الخ **اقول** هذا الكلام اشتباه من المصنف لان الخبرين المشتملين على
الهزل هو المرسلة وخبر الحارث وصحيحة ابن الحجاج المذكور بينهما غير مذكور فيها الهزل فلا يصح ان يقال ان ظاهر الخبرين الاخيرين
الخ والظاهر انه لا اشكال فى ان الظاهر من الخبرين هو الكذب فى مقام الهزل لانه اراد بيان ان الكذب المحرم يوجد فى الهزل
كما يوجد فى الجد اذ من المتداول ان بعض الناس يذكرون مقاصدهم فى ضمن الهزل ومن المعلوم انه لا يصح النهى عن امر لا يكون
المتكلم قاصداً له اذ حكمه حكم كلام النائم والساهى ولا يتصفان بالصدق والكذب فلا يصح ما ذكره بعض سادة المعاصرين
من ان الظاهر من الخبرين هو الكذب فى نفس الهزل وانما وجه خصوصية الاستفادة هو قوله اتقوا الكذب لا تراه ظاهراً فى الحرمة
من قوله لا يصلح فى خبر الحارث **قوله** ولعله لانصراف الكذب الى الخبر المقصود وللشهرة الخ **اقول** فيه ان من البديهى عند
من له التفكر ان الصدق والكذب ليسا من مقتضيات ذات اللفظ بل ذات كل لفظ خال عن الوصفين وانما يتصف اللفظ
بهما فبسبب ان اللفظ مبين للمراد ومرآة له فكل لفظ له هذه الصفة اعنى المبينية والمرآتية يتصف باحدهما لا محالة
والا فلا ولا شك فى ان الهازل غير قاصد لمدلول الكلام فلا يكون كلامه متصفاً بوصف المبينية وح لم يصدق عليه الكذب
حتى يدعى انصراف الدليل الى غيره فلا يصح ذكر الانصراف وجهاً لاخراج الهزل وبذلك ظهر فساد قوله رة ويحتمل غير بعيد
حرمته يعنى حرمة الهزل اذا كان كذباً لما ذكرنا من ان الاتصاف يتوقف على القصد مع ان قوله غير بعيد مناف لقوله
سابقاً فلا يبعد انه غير محرم لان المبعد عدم البعد فى موضوع واحد محال واما ما عن الخصال فانما يدل على حسن ترك
الكذب هازلاً وهو اعم من كون فعله محرماً او مكروهاً بل من المحتمل ان يكون لتركه رجحاناً لحفظ الحمى فيكون حسناً لذاته يحسنه
غيره لا بنفسه ومما ذكرنا ظهر ان قول امير المؤمنين عليه السلام لا يدل على حرمتهم بل ظاهره حسن ترك الكذب فى ضمن الهزل والجد **قوله**
ذكر بعض الافاضل ان المعتبر فى اتصاف الخبر بالصدق والكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام لا ما هو المراد منه الخ **اقول**
قد ذكرنا ان اتصاف الكلام بالصدق والكذب ليس بسبب ذاته بل بسبب انه مرآة لما قصد منه فاتصاف الكلام بهما باعتبار
اتصاف المقصود بهما وانما يكون الظاهر معتبراً فيما قصد منه بسبب التباني المعتبر فى قصد المعانى من الالفاظ فما كان ظاهراً
من اللفظ محكوم بانه مقصود للمتكلم فاذا كان ظاهره مخالفاً للواقع يكون كذباً باعتقاد السامع لا بحسب الواقع ولذا
لو ظهر بعد ذلك ما كان مراده منه يكون معتبراً بل لو فهم ذلك من كلام آخر ايضاً ولذا لم يكن العام المخصص فى الواقع كذباً مع ان
ما كان ظاهراً منه هو العموم غير مراد وما كان مراداً غير ظاهر والحرام هو الكذب الواقعى لا ما كان كذباً باعتقاد السامع
لقصور فى اللفظ ولذا كان تارك القرينة فى كلامه يكون ماخوذاً بان كلامك غير واف بالمقصود لا ماخوذاً بان كلامك كذب و
بالجملة فما كان ظاهراً من الكلام يكون معتبراً للسامع من حيث انه يفهم منه معنى انه لا يؤخذ زيد مما يستفاد من الظاهر لا ان
الظاهر واقع **قوله** اما الكلام فى المقام الثانى وهو مسوغات الكذب فاعلم انه يسوغ الكذب لوجهين احدهما
الضرورة اليه الخ **اقول** قد حققنا ان الاشياء لا يتغير عما كان عليه بسبب العوارض لان العوارض لا يغير الشئ عما كان عليه
ذاتاً وانما يحكم بالارتكاب فى صورة التعارض بسبب قوة جهة المعارض فيكون ارتكابه بسبب اقل القبيحين لا لسبب ارتفاع
القبح ولذا الانسان يلاحظ الجهة الاخرى فى التزاحم فاذا رخص الشارع ارتكاب الكذب فى صورة الضرورة يفهم انه اقل محظوراً

وردما ظاهره

الفعل المنهى عن الكفر فالحرمة باعتبار متعلقه لا لنفسه فتأمل

تناقض وهوم

المعتبر فى الالفاظ

لم يمكنه ذلك

من الضرر ولا يحصل الضرورة الا بسبب ضرر فى النفس او العرض والمال المعتدبه ويختلف الحال فيه بالاشخاص بل الموارد
ولان الحكم ببقاء الحرمة فى صورة الضرورة ضرر فيرتفع بادلة الضرر كما يرتفع بادلة الضرر سائر الاحكام فادلة الضرر
حاكمة على ادلة الاحكام ولا ينافى هذا ما ذكرنا من ان الذاتى لا يتغير بسبب العوارض ولعل ما ذكرنا اشار المصنف بقوله ولعل
مستقل بوجوب ارتكاب اقل القبيحين الخ **قوله** انما الاشكال والخلاف فى انه هل يجب التورية لمن يقدر عليها ام لا الخ
اقول الظاهر انه لا ينبغى الاشكال بحسب القواعد فى عدم وجوب التورية بيانه ان غاية ما يمكن ان يقال لوجوبها انه فى صورة
امكان التورية له ليس مضطراً ومحتاجاً الى ارتكاب الكذب فلا يجوز له ارتكابه وفيه انه قد حققنا فى الرسالة الضررية ان
مفاد ادلة الضرر والحرج والعسر والاكراه ونحوها هو النفى لا غير يعنى نفى ما كان موجباً لاحد هذه الامور فيكون مفادها
ان الحكم الضررى والعسرى والحرجى والاكراهى ليس من احكامنا او من مجعولاتنا وكذلك نفس الفعل اذا كان ضررياً او حرجياً او
اكراهياً فنفسه منفى فمدلول تلك الادلة ان ما كان موجباً لهذه الامور فهو منفى فى الشريعة مثلاً لو كان وجوب شئ ضررياً او
حرجياً او عسرياً يكون الوجوب منفياً ولو كان نفس الفعل ضررياً او حرجياً او عسرياً يكون نفسه منفياً وبالجملة فمفاد هذه
الادلة ليس الا نفى ما كان موجباً لهذه الامور واما اثبات حكم آخر فليس من مفادها على ما ذكرنا فمقتضى الضرورة نفى الحرمة
من الكذب لان الموجب للضرر هو الحرمة فينفى بادلة نفى الضرر ويبقى نفس الكذب بلا حرمة فيجوز ارتكابه واما وجوب شئ آخر
وهو التورية فليس له دليل وهذه الادلة لا يمكن اثبات حكم شرعى آخر ولا شك فى ان وجوب التورية حكم آخر لا بد لاثباته من
دليل وليس ذلك من متممات ما كان حرمته منفية بادلة اخرى بل يمكن ان يقال ان اثبات وجوب التورية بهذه الادلة دونه خرط القتاد
لا يمكن الحكم بوجوب التورية الا بعد ان يكون الكذب محرماً بعد الضرورة والمفروض انه بمجرد الضرورة يرتفع الحرمة فكيف يمكن
ان يقال بوجوب التورية اذ وجوب التورية متوقف على بقاء الحرمة اذ لو لم يكن حراماً لم يجب التورية فاذا كان بقاء الحرمة ايضاً
متوقفاً على وجوب التورية يلزم الدور ولا شك فى انه على هذا القول لا بد ان نقول ببقاء الحرمة وعدم رفعها بالضرورة لامكان
التورية وهذا مناف لادلة الرفع فكل واحد من الحرمة والتورية متوقفة على الآخر فعلى هذا لا بد ان نقول بجواز الكذب
من دون وجوب التورية فتأمل انما حسنه فيما لا اشكال فيه انما الكلام فى وجوبه **قوله** بل هو مطابق للقواعد لولا
استبعاد التقييد فى هذه المطلقات الخ **اقول** بيانه انه قد اراد بالمطلقات ما كان غير مشتمل على الاضطرار كصحيحة اسمعيل
بن سعد الاشعرى ونحوه مما دل على الجواز بمجرد الخوف والاصلاح ونحوه من المصالح وان لم يبلغ حد الاضطرار لان مؤدى
تلك المطلقات هو انه يجوز الحلف كاذباً فى مقام الخوف والاصلاح ونحوه من المصالح مطلقاً سواء بلغ هذه الامور حد
الاضطرار ام لا ومقتضى رواية السماعة وما فى معناها قصر الجواز على صورة الضرورة سواء كان هناك خوف او شئ من
المصالح المذكورة ام لا وعلى هذا يكون النسبة بينهما العموم من وجه ومورد الاجتماع هو ما كان خوفاً غير بالغ حد الاضطرار
او شئ من المصالح الغير المنتهية الى ذلك الحد اذ مقتضى صنف الاول جواز الكذب فى هذه الموارد ومقتضى صنف الثانى
عدمه فيتعارضان وبعد التعارض اما يحكم بالتساقط والرجوع الى ادلة حرمة الكذب او يجعل ادلة حرمة الكذب مطلقاً مرجحاً
وعلى التقديرين يحكم بالحرمة اما تقييد المطلقات على الثانى فواضح واما على الاول فلان مقتضى الرجوع الى عمومات الكذب هو
حرمة مورد الاجتماع والحكم بها تقييد فى دلالة المطلقات المذكورة الدالة على الجواز فى صورة عدم الضرورة ويمكن ان
يقال انه على الثانى لا تقييد فى البين لانه بعد التساقط لا يبقى شئ حتى يقال بانه تقييد المطلقات وهذا هو الفارق بين
المرجح والمرجع ويمكن ان يكون قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرنا واما وجه استبعاد التقييد فى هذه المطلقات فهو لو قيدت
فلا بد ان يقيد بصورة عدم القدرة على التورية ولا شك فى انه فرد نادر والتقييد لهذه المطلقات بحملها على صورة نادرة
بعيد غايته ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان صورة عدم القدرة غير نادرة فليس هذا حملاً على صورة نادرة
عدم القدرة بسبب عدم الالتفات والغفلة كثيرة غايته فلا مانع من التقييد ثانيهما ان هذه الاخبار ناظرة الى صورة عدم

الالتفات الى التورية من اول الامر فلم تكن مطلقة حتى يطرء عليها التقييد بعد ذلك والى هذا اشار المصنف بقوله
هذا مع امكان منع الاستبعاد المذكور الخ **قوله** ثم ان اكثر الاصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة
على التورية اطلقوا القول بلغوية ما اكره عليه من العقود والايقاعات الخ **اقول** فيه ان الاصحاب لم يحكموا
بلغوية ما اكره عليه من العقود بل حكموا باحتياجها في التأثير على الرضا ولهذا كان لغوا اطلق القول بالصحة مع تعقب
الرضا وقد ذكرنا في باب الاكراه من الكتاب بان محل الاختلاف في ان الحكم بالصحة بعد الرضا في عقد المكره هل هو
على خلاف القاعدة او الحكم بعدم الصحة مع عدم الرضا على خلاف القاعدة والمشهور على الاول والذي هو القوي
في النظر هو الثاني فراجع وقد حققنا ان الكلام والخلاف في باب الاكراه يكون في صورة قصد المعنى واما في صورة
عدمه فلا كلام في بطلانه عند الاصحاب وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما ذكره المصنف من قوله انه يمكن ان يقال ان المكره
على البيع انما اكره على التلفظ الخ **قوله** يمكن ان يفرق بين المقامين الخ **اقول** وبما ذكرنا من الوجه العقلي في
اعتبار التورية ظهر بطلان ما ذكره من الفرق نعم اشار الى ما ذكرنا بقوله نعم لو كان الاكراه من افراد الاضطرار الخ
قوله الثاني من مسوغات الكذب ارادة الاصلاح وقد استفاضت الاخبار بجواز الكذب عند ارادة الاصلاح
الخ **اقول** قد ذكرنا مرارا ان المحرمات والواجبات لا يتغير ان عما كانا عليهما اذا كان مثلا ما كان فيه مصلحة ملزمة
لا يصير ذا مفسدة ملزمة وبالعكس نعم اذا زاحم جهة اخرى في شيء اخر لا بد ان يلاحظ الجهتين والعمل بما كان اقوى
وكذا لا نحكم ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة الا بعد الحكم بان جهة المفسدة اقوى من جهة المصلحة واقوائية الجهة
لا بد ان يستفاد من الاخبار اما عموما او خصوصا مثلا اقوائية حفظ النفس عن غيره مستفاد من الاخبار العامة
كقوله لا تقية في الدماء ونحوه فاذا تعارض مع جهة اخرى يقدم عليها مطلقا واذا صرح في مورد خاص بجواز الكذب في مقام
الاصلاح فان كان من قبيل الاول فلا بد ان يؤخذ بعمومه وما تقدم شيء عليه الا بدليل خاص وان كان من قبيل الثاني
فلا بد ان لا يتعدى عن مورده الا اذا استفدنا ان المعارض الاخر في نظر الشارع ليس اضعف مصلحة عما رخص الارتكاب
في مورده مثلا اذا استفدنا ان حفظ العرض ليس اضعف مصلحة من مصلحة الاصلاح في نظر الشارع فلا بد ان يحكم بجواز
الكذب في مورده ايضا ولو لم يرد نص خاص في هذا المورد من الاخبار المرخصة يستفاد ان جهة المعارض اقوى مصلحة
في نظر الشارع من جهة المفسدة الذي صار سببا للنهي والا يلزم ان يكون ترخيص الشارع ترجيحا للمرجوح **قوله**
التاسعة عشر الكهانة من كهن يكهن ككتب يكتب كتابة الخ **اقول** قال في المجمع الكاهن هو الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات
في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار وفي المغرب الكاهن احد الكهانة وان الكهانة في العرب قال في القواعد والكاهن
هو الذي له رئي من الجن يأتيه بالاخبار وقال في المسند هي كما في المسالك وغيره بل المصرح به في كلام الاكثر عمل يوجب طاعة
بعض الجان له واتباعه له بحيث يأتيه بالاخبار الغائبة وقال في المنتهى الكاهن على ما هو المشهور من كان له رئي من الجن يأتيه
باخبار الغيبيات وهو قريب من السحر او اخص منه لكنه اعظم افراده حيث انه يتضمن تسخير الجن والشياطين والتوصل الى ذلك
غالبا انما يكون بمقدمات محرمة فكلما دل على تحريم السحر علما وعملا مطلقا دال عليه بالاولوية مع ان الكهانة انما وضعت
في معارضة اخبار الانبياء والاولياء بالمغيبات كما يستفاد من خبر الزنديق الذي سئل الصادق عليه السلام ثم ذكر من الامور
فان كانت خيرة فاضلة فتلك نفوس الانبياء والاولياء وان كانت شريرة فهي نفوس الكهنة ولا كلام في حرمته بل الاجماع
بقسميه عليه ولذا قال في المستند الاصل في تحريمه بعد الاجماع الثابت المصرح به في كلام جماعة النصوص المستفيضة انتهى
وذكر المصنف بعض الاخبار الذي يبين حقيقته ونذكر بعضها الاخر تيمنا منها ما في الامالي عن الصادق عليه السلام في ذكر عجائب
ليلة ولادة الرسول صلى الله عليه وآله ولم يبق كاهن في العرب الا حجب عن صاحبها ومنها ما عن ابن عباس في تفسير قوله الا من
استرق السمع كان في الجاهلية كهنة ومع كل واحد شيطان وكان يقعد من السماء مقاعد للسمع فيستمع من الملائكة ما هو كائن

الجهة الموجودة في الشيء

الخبر الذي ذكره المصنف وعن الحكماء ان من النفوس ما تقوى على الاطلاع على ما سيكون

في الارض فينزل ويخبر به الكاهن فيفشيه الكاهن الى الناس واما استفادة الحرمة من هذه الاخبار فواضح اما من خبر خصال فبان
قوله من تكهن او تكهن له فقد برئ من دين محمد صلى الله عليه وآله صريح في الحرمة لان البرائة من الدين اقوى افراد الفسق نعم
لا يدل على الحرمة خصوصا انه لم يشهد بالبرائة بل قال انه هو اما حرمته لمن تكهن له فانما هو في حق من اعتقد بالكهانة
لا مطلقا بقرينة قوله في الخبر المذكور في المستطرف من مشى الى ساحر او كاهن وكذا بصدقه فيما يقول فقد كفر بما انزل الله
ومنها المروي في نهج البلاغة المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار **قوله** العشرون
اللهو حرام على ما يظهر من الحلي وثقة والمعتبر وعد وكري والجعفرية وغيرها الخ **اقول** ظاهر العبارة حرمة اللهو مطلقا وفيه ان
الحكم بالحرمة مطلقا بعيد عن السيرة المستمرة من العوام والخواص لان اللهو في اللغة هو اللعب قال في القاموس لها لهوا لعب
وقال في المجمع قوله تعالى لاهية قلوبهم اي ساهية غافلة مشغولة بالباطل قال في الصراح اللهو بازي كردن قال في المجمع
في اللعب لان اللعب لا يعقب نفعا وكذلك اللهو ويترتب عليهما الحسرة والندامة في الاخرة انتهى فاللعب هو اللهو كما عن
الصحاح والقاموس وهو الحركة لا لغرض عقلائي والحق ان النسبة بينهما عموم من وجه وما دة الافتراق من طرف اللعب
هو لعب الاطفال الذي ينشأ من غير شهوة ومن طرف اللهو هو الغناء لانه لهو وليس بلعب ومحل الاجتماع اللعب عن شهوة
كاللعب بالشطرنج والنرد فكل لعب صادر عن الشهوة فهو لهو ويمكن ان يكون لهوا صادرا عن شهوة ولا يكون لعبا كالدف
والمزمار وعلى كل حال لا يمكن القول بحرمة اللهو مطلقا لان الحركات الشهوية التي لا يعقبها نفع لا يكون حراما الا ما صرح
الشارع بحرمته وما ورد من الاخبار على الحرمة مطلقا ففيه اولا انها معارض باخبار اخر منها ما عن علاء بن سيابة عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سمعته يقول لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام وفي قبول شهادة اللاعب بالحمام باب في الوسائل ومنها ما ورد
في لعب الحسنين مع النبي صلى الله عليه وآله بحمل النبي الحسنين والحركة العنيفة وفيه اخبار كثيرة في موارد متعددة ومنها لعب الائمة مع
اطفال الايتام ولا شك في ان النهي ظاهر في الحرمة والفعل والترخيص نص على الجواز فلا بد من الاخذ بالنص والاظهر و
حمل الظاهر على الكراهة وثانيا انها منصرفة الى الملاهي المعتادة كالعود والطنبور ونحوهما لا مطلقا ولذا قال السيد في المقنعة
في باب القمار ان ما اعتيد به المقامرة والمغالبة حتى صار من الملاهي فحرام صنعه وما لم يعتد كذلك بحيث لا يدخل في
الملاهي فحرام نفعه دون فعله كما هو الشأن في اللعب واللهو فان تحريمهما انما هو في اللعب المعروف المعتاد والملاهي للذي
كذلك دون ما كان خاصا غير مشهور ولا معتاد كالملاعبات بالابدان كما ربما يقع من اهل الديانات لان الاطلاق انما
ينصرف الى الفرد الشايع فاللهو والآلة انما ينصرف الى ما شاع منها فليلحظ ذلك انتهى وقال في الجواهر واما اذا لم يعتد
المقامرة به فالظاهر عدم حرمته مع عدم الرهان للاصل وانصراف ادلة المقام الى غيره والسيرة القطعية من العوام والعلماء
في المغالبة بالابدان وغيرها وقد روي مغالبة الحسن والحسين عليهما السلام بحضور من النبي صلى الله عليه وآله بل ومع الرهان ايضا وان حرم هو لانه
اكل مال بالباطل دونه لما عرفت مما لا معارض له ودعوى انه من اللعب واللهو المشغول عنهما المؤمن يدفعه منع كونه من
اللعب المحرم اذ لا عموم بل ولا اطلاق على وجه يصلح لشمول ذلك ونحوه خصوصا بعد ملاحظة ما عرفته من السيرة المستمرة
بل لعله مندرج فيما دل على ملاعبة المؤمنين انتهى وقيد في المستند حرمة القمار بالقمار وبالآلات المعدة له كالنرد والشطرنج
والاربعة عشر انتهى وقد قلنا بعدم الحرمة في اللعب بالجوز والبيض والمغالبة ونحوهما من دون اخذ شيء مع امكان القدح
في دلالة اكثر هذه الاخبار **اما** في خبر التحف فبانه قال وما يكون منه وفيه الفساد محضا وهذا مخصص بما يكون معدة
للهو كما قلنا لا مطلقا **واما** في رواية الاعمش فبان امثلته شاهدة على ما قلنا والملاهي وان كان عاما والمثال لا يصير سببا
للتخصيص الا ان عمومه لا بد ان يكون من جنس موارد الامثلة وهو ما كان معدة له كالغناء وضرب الاوتار لا مطلق ما
يلعبون به **واما** فيما دل على ان اللهو من الباطل وان الباطل حرام كما هو المذكور في باب الغناء فيما ذكرنا من انها
منصرفة الى ما كان معدا للهو ويقوي هذا الانصراف ما ذكره من الامثلة **واما** في رواية علي بن جعفر عن اخيه فانها

محمولة على القمار يعنى ما يؤخذ فى القمار بقرينة الاستثناء وهو قوله غير الرهان والرمى مع انه قال لا يستحب شيئاً من اللعب غير الرهان وهذا مما لا اشكال فيه واما الحرمة فلا يشبه **واما** ما ورد من الروايات على ان كل لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلثة المسابقة وملاعبة الرجل اهله الخ فان هذه الاخبار بقرينة ذكر المؤمن ظاهرة فى ان ما كان غير ما مورية الشارع غير صادر من المؤمن لكونه باطلا لان المؤمن لا يرتكب الا الواجب او المستحب ولذا كان المستثنى منه مستحبا او مرغوبا اليه اذ لا شك فى ان الملاعبة والمسابقة فى الامور الثلثة يكون مستحبا مقابلة للبهائم **واما** فى رواية سماعة فانه روى فى الوسائل فى باب تحريم استعمال الملاهى ليس على ما ذكره المصنف من ذيل الرواية بل الذيل مذكور فى رواية اخرى ذكرها المصنف متصلا برواية سماعة وكذا فى الكافى قال فى الوسائل وعنهم عن سهل عن سليمان بن سماعة عن ابى عبد الله بن القسم عن سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلام لما مات آدم شمت به ابليس وقابيل فاجتمعا فى الارض فجعل ابليس وقابيل المعازف والملاهى شماتة بآدم ع فكل ما كان فى الارض من هذا الضرب الذى يتلذذ به الناس فانما هو من ذلك وعن على بن ابرهيم عن ابيه عن النوفلى عن السكونى عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انهاكم عن الزفن والمزمار وعن الكوبات والكبرات انتهى قال فى المجمع المعازف هى آلات اللهو يضرب بها الواحد عزف انتهى والزفن كما فى المجمع الرقص قال ذو النون فى الحديث نهاكم عن الزفن والمزمار الزفن الرقص انتهى وكذا فى المصباح والكوبة كما فى القاموس الكوبة بالضم النرد والشطرنج والطبل الصغير المخصر والبربط انتهى والكبر كما فى القاموس الطبل قال والكبر بضم الاول وفتح الثانى الطبل الكبير كصرد الطبلج كبار واكبار انتهى ومما ذكرنا من معنى هذه الالفاظ فى الروايتين ظهر ان المنهى فيهما ليس الا ما كان بهيئة لهذه الامور لا مطلق اللهو مع ان الرواية الاولى لا دلالة فيها على الحرمة بل ظاهرها ان ابليس فعل ذلك لانصراف الناس عن العبادات ويمكن ان ينصرف الانسان عنه بما كان جائزا وغاية مدلولها الكراهة اما الحرمة فلا **قوله** الحادية والعشرون مدح من لا يستحق المدح او يستحق الذم ذكره العلامة فى المكاسب المحرمة والوجه فيه واضح الخ **اقول** المراد بقوله مدح من لا يستحق المدح اى وصفه بما ليس فيه مطلقا سواء كان متصفا بصفة اخرى مذمومة ام لا كمن مدحه بالعدل الذى لم يكن متصفا بها سواء اتصف بصفة الظلم ام لا كمن لم يكن من اهل التصدى اصلا حتى يقال بانه عادل او ظالم وعلى هذا يكون المراد بالثانى هو مدح من كان متصفا بصفة يكون موجبا للمذمة كمدح الظالم بالعدالة فاتضح الفرق بين الامرين والوجه فى الحرمة فيهما انهما ايضا نوعان من الكذب فيشملهما ادلة حرمة الكذب نعم يرد عليه ان لا وجه لافرادهما عن الكذب وجعلهما عنوانا مستقلا الا ان يقال فى دفعه بما قاله المحقق الثانى فيما استدل به المصنف فى جامع المقاصد من قوله وانما ذكر هنا بخصوصه وان كان نوعا من الكذب لانه اغلظ من غيره فما استدل به المصنف بقوله ويدل عليه قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار لا ربط له بالمدعى بل ينبغى الاستدلال عليه بادلة حرمة الكذب كما اشار الى ما قلنا بعض السادة المعاصرين نعم يتم الاستدلال بما استدل به المصنف ان اريد بقوله مدح من لا يستحق المدح اى لا يستحق من حيث شخصه لا من حيث فعله فيصير المعنى انه لا يجوز مدح شخص لا يكون مستحقا للمدح ولو كان فعله حسنا كمدح الظالم بالجود ولو كان جوادا لان هذا المدح سبب لتقويته وهو حرام لانه نوع اعانة واعانة الظالم حرام ولو كان فى الامر المباح بل المستحب كما ورد بها اخبار كثيرة منها ما عن ابى الحسن عليه السلام فى خبر صفوان ومنه عن صفوان بن مهران الجمال قال دخلت على ابى الحسن الاول عليه السلام فقال لى يا صفوان كل شىء منك حسن جميل ما خلا شىء واحدا قلت جعلت فداك اى شىء قال اكراؤك جمالك من هذا الرجل يعنى هرون الرشيد قال والله ما اكريته اشرا ولا بطرا ولا للصيد ولا للهو ولكنى اكريته لهذا الطريق يعنى طريق مكة ولا اتولاه بنفسى ولكن ابعث معه غلمانى فقال لى يا صفوان ايقع كراؤك عليهم قلت نعم قال فقال لى اتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك قلت نعم قال من احب بقاءهم فهو منهم ومن كان منهم كان ورد النار ولا يرد عليه ان ورد ما ذكرنا بقا حتى يجاب بما اجاب المحقق الثانى وح يكون معنى قوله مدح من يستحق الذم اى مدح من يستحق الذم لذاته ولو كان فعله حسنا كمن كان وجوده مضرا للاسلام فانه يحسن منه ان لا يرتكب فى القلوب

لكون الملاعبة عشرة بالمعروف موجبا لسرور الاهل والمسابقة
م

فى حرمة مدح غير مستحق

ويورث المضرة للاسلام ولا شك فى انهما ليسا من الكذب حتى يرد ما ذكرنا ويتم ما ذكره المصنف من الاخبار فى حرمة كثير مدح سلطان الجائر لان الخبر مطلق والنهى عن مدحه يشمل ما كان موجودا فيه ام لا ويمكن ان يكون مراد السيد فى مفتاح الكرامة بقوله قد يراد بمن يستحق الذم من ليس اهلا للمدح اصلا وكذلك العكس كما تشعر به عبارة التذكرة قال والذم لغير اهله والمدح فى غير محله انتهى هذا المعنى فتدبر **قوله** الثانية والعشرون معونة الظالمين فى ظلمهم حرام بالادلة الاربعة وهو من الكبائر الخ **اقول** لا خلاف فى حرمته والاجماع محقق عليه فى الجملة وقيد حرمة المعونة بالظلم فى القواعد والسرائر والتذكرة والتحرير والدروس واللمعة وحواشى القواعد وجامع المقاصد والروضة ولعله المراد من اطلاق النهاية حيث قال ومعونة الظالمين ولا ريب انه داخل فيما هى عنه كما عبر به فى المقنعة والمراسم حيث قال ومعونة الظالمين على ما هى عنه فى الحرام وما يحرم كما فى الشرايع والكفاية والارشاد وصرح فى النافع والسرائر وجامع المقاصد فى الروضة والكفاية بانه يحرم معونة الظالمين فى الظلم لا فى غير الظلم ويفهم من تقييدهم بالظلم والحرام وما يحرم وما هى عنه ان الحكم جار فى مطلق العصاة الظلمة حتى الظالمين لانفسهم وعلى اى حال فلابد ان نرجع الى الدليل والحكم بما يقتضيه فنقول يقع الكلام هنا فى مقامات **الاول** فى حرمة العمل لهم مطلقا ولو لم يعد من الاعوان لم يكن المعاون ممن ركن اليهم **الثانى** فى حرمة العمل لهم مع الركون اليهم **الثالث** لحرمته مطلقا اذا عد فى الاعوان **الرابع** فى الحرمة اذا كان الشخص معينا فى نفس الظلم **اما المقام الاول** فلا اشكال فى جوازه لان الاصل يقتضى الجواز ولم يدل دليل على الحرمة مطلقا لو لم نقل بوجود الدليل على عدم الحرمة والحق وجوده من وجوه **منها** ان السيرة المستمرة من زمان الائمة الى زماننا هذا موجودة فى كل زمان فى معاملة الظلام مع الناس فى امور معاشهم بحيث لا يمكن انكاره ولم نر نهيا منهم عليهم السلام على عدم جواز المعاملة معهم مع ان النهى عن معاملتهم يجر الى العسر الشديد والحرج الاكيد بحيث لا يمكن تحمله للناس بل يوجب الاختلال الكلى خصوصا اذا قلنا بان الظالم اعم من ان يكون ظالما لنفسه او لغيره كما قلنا اذ لا يمكن الفرق بين افراد الظالم سواء كان بملاحظة جهة ظلمه نفسه وغيره وسواء كان من جهة كونه معينا فى ظلمه ام مطلقا اذ قل من ينفك عن الظلم ولو بظلم نفسه فكيف يمكن النهى عنه لو نهى عنه الشارع لم يبق سوق للناس بل لم يجد مصرح او اشار الى كراهة المعاملة مع الفساق ومنها الاخبار المصرحة بجواز البيع معهم ومنها ما دل على جواز بيع السلاح لاعداء الدين فى حال الصلح وجواز عدم السلاح فى حال الحرب ايضا **فمما** يدل على الاول ما عن ابى بكر الحضرمى قال دخلنا على ابى عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج ما تقول فيمن يحمل الى الشام السروج وادواتها فقال لا باس انتم اليوم بمنزلة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انكم فى هدنة فاذا كانت المباينة حرم عليكم ان تحملوا اليهم السروج والسلاح **ومما** يدل على الثانى ما عن محمد بن قيس قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الفئتين تلتقيان من اهل الباطل انبيعهما السلاح فقال بعهما ما يكنهما الدرع والخفين ومنها ما دل على جواز بيع الخشب لمن يعمل برابط مثل خبر ابى بصير عن ابن اذينة قال كتبت الى ابى عبد الله عليه السلام اسئله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه برابط فقال لا باس ومنها ما دل على جواز بيع العصير والعنب والتمر ممن يعمل خمرا كرواية رفاعة بن موسى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره قال حلال السنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا فعلى هذا فمقتضى العمل للظلمة اوجبهم فليس بحرام فلو احب احد بقاء حاكم جور من الشيعة وعمل له فى غير محرم لا لجوره بل لكونه حافظا لحقوق الشيعة وعونا فى قبال الكفر وكان وجوده معينا لحفظ بيضة الاسلام لا مانع منه فالحرمة وعدمها مترتبة على القصد والنية فمن عمل للظلمة وكان نيته مع الحق واهله فلا مانع منه ويدل عليه ما سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل يحب آل محمد صلى الله عليه وآله وهو فى ديوان هؤلاء فيقتل تحت رايتهم فقال يحشره الله على نيته واشار الى بعض ما قلنا صاحب الحدائق بقوله لو احب احد بقاء حاكم جور من المؤمنين والشيعة لمحبة المؤمنين وحفظه بيضة الدين من الاعداء والمخالفين فالظاهر انه غير محرم انتهى **ومن الوجوه** الدالة على المطلوب ما دل على جواز المخالطة معهم بل العمل لهم فى غير المحرم ويدل عليه اخبار كثيرة **منها** ما فى الكافى عن الوليد بن صبيح قال دخلت على ابى عبد الله ع فاستقبلنى

الثانى جعلهما عنوانا مستقلا
م

فى جواز العمل للظالم فى غير الظلم والمعاونة له فيه
م

زرارة خارجا من عنده فقال لى ابو عبد الله عليه السلام يا وليد اما تعجب من زرارة سئلنى عن اعمال هؤلاء اى شئ كان يريد ان
اقول له فيرى ذلك على ثم قال يا وليد متى كانت الشيعة تسئل عن اعمالهم انما كانت الشيعة تقول يؤكل من طعامهم ويشرب من
شرابهم ويستظل بظلهم متى كانت الشيعة تسئل عن هذا **ومنها** ما عن احمد بن زكريا الصيدلانى عن رجل من بنى حنيفة من اهل
بست وسجستان قال رافقت ابا جعفر عليه السلام فى السنة التى حج فيها فى اول خلافة المعتصم فقلت له وانا معه على المائدة وهناك جماعة
من اولياء السلطان ان والينا جعلت فداك رجل يتولاكم اهل البيت ويحبكم وعلى فى ديوانه خراج فان رايت جعلنى الله فداك
ان تكتب اليه بالاحسان الى فقال لى لا اعرفه فقلت جعلت فداك انه على ما قلت من محبيكم اهل البيت وكتابك ينفعنى عنده
فاخذ القرطاس وكتب بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فان موصل كتابى هذا ذكر عنك مذهبا جميلا وانما لك من عملك الا
ما احسنت فيه فاحسن الى اخوانك واعلم ان الله عز وجل سائلك عن مثاقيل الذر والخردل قال فلما وردت سجستان سبق
الخبر الى الحسين بن عبد الله النيسابورى وهو الوالى فاستقبلنى على فرسخين من المدينة فدفعت اليه الكتاب فقبله ووضعه
على عينيه وقال لى ما حاجتك فقلت خراج على فى ديوانك فامر بطرحه عنى وقال لا تؤد خراجا ما دام لى عمل ثم سئلنى عن عيالى
فاخبرته بمبلغهم فامر لى ولهم بما يقوتنا وفضلا فما اديت فى عمله خراجا ما دام حيا ولا قطع عنى صلته حتى مات **ومنها**
عن ابرهيم التهاوندى عن السيارى عن ابى حمزة وغيره من اصحابنا قال كان النجاشى وهو رجل من الدهاقين عاملا على الاهواز
وفارس فقال بعض اهل عمله لابى عبد الله عليه السلام ان فى ديوان النجاشى على خراجا وهو ممن يدين بطاعتك فان رايت ان
تكتب له كتابا قال فكتب اليه كتابا بسم الله الرحمن الرحيم سر اخاك يسرك الله فلما ورد عليه وهو فى مجلسه فلما خلا ناوله
الكتاب وقال له هذا كتاب ابى عبد الله عليه السلام فقبله ووضعه على عينيه ثم قال له ما حاجتك فقال على خراج فى ديوانك قال
له كم هو قلت هو عشرة الاف درهم قال فدعا كاتبه فامره بادائها عنه ثم اخرج مثله فامره ان يثبتها له لقابل ثم قال له هل سررتك
قال نعم فامر له بعشرة الاف درهم اخرى فقال له هل سررتك فقال نعم جعلت فداك فامر له بمركب ثم امر له بجارية وغلام
وتخت ثياب فى كل ذلك يقول هل سررتك فكلما قال نعم زاده حتى فرغ قال له احمل فرش هذا البيت الذى كنت جالسا
فيه حين دفعت الى كتاب مولاى فيه وارفع الى جميع حوائجك قال ففعل وخرج الرجل فصار الى ابى عبد الله عليه السلام بعد ذلك
فحدثه بالحديث على وجهه فجعل يستبشر بما فعل فقال له الرجل يا ابن رسول الله كانه قد سرك ما فعل بى قال اى والله لقد
سر الله ورسوله ولا شك فى ان نفس العمل لو كان محرما لم يقتض ان يكتب الامام له الكتاب بل يمدح فعله بقوله سر الله ورسوله
ولا ينهاه عن عمله **ومنها** ما عن قرب الاسناد عن محمد بن عيسى عن على بن يقطين او عن زيد عن على بن يقطين انه كتب الى ابى
الحسن موسى عليه السلام ان قلبى يضيق مما انا عليه من عمل السلطان وكان وزير الهرون فان اذنت جعلنى الله فداك هربت منه
فرجع الجواب لا اذن لك بالخروج من عملهم واتق الله وهذا صريح فى ان المضر هو اتيان ما خالف حكم الله لا غير **ومنها**
ما عن سليمان النوفلى قال كنت عند جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام فاذا بمولى لعبد الله النجاشى قد ورد عليه فسلم واوصل اليه
كتابه ففضه وقراه واذا اول سطر فيه بسم الله الرحمن الرحيم الى ان قال انى بليت بولاية الاهواز فان راى سيدى ومولاى ان يحد لى
حدا او يمثل لى مثالا لاستدل به على ما يقربنى الى الله عز وجل والى رسوله ويلخص لى فى كتابه ما يرى لى العمل وفيما ابتذله وابن
اضع زكوتى وفيمن اصرفها فاجابه عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم حاطك الله بصنعه ولطف بك بمنه وكلاك برعايته فانه ولى ذلك
اما بعد فقد جاءنى رسولك بكتابك فقراته وفهمت جميع ما ذكرت وسئلت عنه وزعمت انك بليت بولاية الاهواز فسرنى
ذلك وساءنى وسأخبرك بما ساءنى من ذلك وما سرنى ان شاء الله فاما سرورى بولايتك فقلت عسى ان يغيث الله بك
ملهوفا خائفا من ال محمد ويعز بك ذليلهم ويكسو بك عاريهم ويقوى بك ضعيفهم ويطفى بك نار المخالفين عنهم واما الذى
سائنى من ذلك فان ادنى ما اخاف عليك ان تعثر بولى لنا فلا تشم حظيرة القدس وجه الدلالة انه جعل المسائة من جهة الخوف
من ان يعثر بولى لهم ولو كان اصل العمل حراما لكان علته النهى عن تصدى امورهم هذا كله اخبار دالة على جواز العمل فى غير

جورهم والا لم يصح الحكم بالحرمة والحث على كون النظر اليهم وكراء الجمال للحج لهم واعطاء السوط ونحوه محرما ومن الكبائر مع
ترخيصه تولى امورهم كما يدل عليه ما عن زياد بن ابى سلمة قال دخلت على ابى الحسن موسى عليه السلام فقال لى يا زياد انك لتعمل عمل
السلطان قال قلت اجل قال ولم قلت انى رجل لى مروة وعلى عيال وليس لى وراء ظهرى شئ فقال لى يا زياد لان اسقط من خالق
فانقطع قطعة قطعة احب الى من ان اتولى لاحد منهم عملا او اطأ بساط رجل منهم الا لماذا قلت لا ادرى جعلت فداك فقال الا
لتفريج كربة مؤمن او فك اسره او قضاء دينه يا زياد ان اهون ما يصنع الله تعالى بمن تولى لهم عملا ان يضرب عليه سرادق من النار
الى ان يفرغ الله تعالى من حساب الخلائق وجه الدلالة انه لو كان نفس الولاية حراما لم يجز تصديه لرفع ظلم مظلوم او اعطاء شئ
للفقير اذ لا يجوز تصدى الحرام فعلا لرفع ظلم بالمال او دفع مال للفقير لرفع كربه فظهر ان نفس الولاية مع قطع النظر عن الاعانة
ليس بحرام **واما** ما دل من الاخبار على الحرمة مطلقا بل حتى لو كان معاونا فى المباح والمستحب والواجب فهى ايضا كثيرة مثل **ما**
عن محمد بن سنان عن طلحة بن زيد عن ابى عبد الله عليه السلام قال العامل بالظلم والمعين له والراضى به شركاء ثلاثتهم **وما** رواه فى
التهذيب عن ابن ابى يعفور عن الوليد بن صبيح الكاهلى عن ابى عبد الله عليه السلام قال من سود اسمه فى ديوان ولد سابع حشره الله تعالى يوم
القيمة خنزيرا **اقول** سابع مقلوب عباس كناية بالتقية **وما** رواه على بن ابرهيم فى تفسيره عن ابيه عن هرون بن مسلم عن مسعدة
بن صدقة قال سئل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن قوم من الشيعة يدخلون فى اعمال السلطان يعاونون لهم ويجبون لهم ويوالونهم
قال ليس هم من الشيعة ولكنهم من اولئك ثم قرء ابو عبد الله عليه السلام هذه الاية لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود
وعيسى بن مريم الى قوله ولكن كثيرا منهم فاسقون قال الخنازير على لسان داود والقردة على لسان عيسى كانوا لا يتناهون عن
منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون قال كانوا ياكلون لحم الخنزير ويشربون الخمور وياتون النساء ايام حيضهن ثم احتج الله تعالى
على المؤمنين الموالين للكفار فقال ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم انفسهم الى قوله ولكن كثيرا منهم فاسقون
فنهى الله عز وجل ان يوالى المؤمن الكافر **وما** ورد عن اسمعيل الرازى عن الحسين بن على بن فضال عن صفوان بن مهران الذى
ذكره المصنف وغيره ولكن كلها محمولة على اعانة سلاطين الجور المدعين للامامة والخلافة الشرعية على الخلق ولا شك فى ان
ذلك من المحرمات بل من اعظمها اذ تكثير سوادهم والميل الى بقائهم وتقوية شوكتهم وترويج امورهم سبب لاضمحلال
الحق وتقوية الباطل ففى هذا الكون من اعظم المحرمات وكل شئ كان سببا لبقاء هذا الكون ولو لم يداخل فى شئ
من المحرمات فهو محرم اذ من الواضح ان ترك هذه المداخلات فى امورهم مطلقا سبب لاضمحلالهم كما يدل عليه اخبار منها
ما عن عبد الله بن حماد عن على بن ابى حمزة قال كان لى صديق من كتاب بنى امية فقال لى استاذن لى على ابى عبد الله عليه السلام
فاستاذنت له فاذن له فلما ان دخل سلم وجلس ثم قال جعلت فداك انى كنت فى ديوان هؤلاء القوم فاصبت من دنياهم
مالا كثيرا واغمضت فى مطالبه فقال ابو عبد الله عليه السلام لولا ان بنى امية وجدوا من يكتب ويجبى لهم الفيئ ويقاتل عنهم و
يشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا ولو تركهم الناس وما فى ايديهم ما وجدوا شيئا الا ما وقع فى ايديهم فالمراد بالاخبار المطلقة
اعانة هذه الاشخاص والسلاطين لا من الطائفة الاسلام المتصدين للسلطنة فسقا ويشهد عليه ان فى زمان الائمة عليهم السلام
لم يكن سلطان الا ويدعى الامامة والخلافة ولا شك فى انه خارج عن بحث القسم الاول وداخل فى القسم الرابع وسنتكلم
حرمته بما لا اشكال ولا خلاف فيه بل هو معقد للاجماع واما الرابع فلا اشكال ولا خلاف فى حرمته ويدل عليه الادلة
الاربعة **اما** الاجماع فمحقق لان كل من قال بالحرمة مطلقا قال به ومن قال بالحرمة فيما اذا كان الاعانة فيما يحرم او فى الظلم
او فيما نهى عنه ونحوها من التعبيرات يكون قوله نصا فى المدعى ومخصصا به فالقول به مما قال به جميع علماء الامامية فيحصل
منه الاجماع المحقق **واما** العقل فمسلم لان العقلاء يقبحون من اعان شخصا على ظلم وهنا يظهر لمن اعطى سكينا بيد من اراد
قتل مسلم او نبى ونحوه من انحاء الاعانة بل يمكن ان يقال انه ظالم حقيقة وداخل فى من ارتكب الظلم لان بعض الافعال مما لا يمكن
ان يرتكبه شخص واحد فاذا ارتكبه جماعة يكون الفعل حقيقة مسندا اليهم وهذا قد يكون بارتكاب الجميع نفس هذا الفعل كقتل

جماعة من العسكر البلد او ارتكاب بعض هذه الاشخاص نفس الفعل والبعض الآخر مقدمة فانه كمن اخذ مسلماً وقتله الآخر ولا شك فى ان الآخذ هو المعين فى فعل قبيح عند العقلاء والى هذا اشارة ما ورد من ان رجل اخيط للسلطان ثيابه فهل ترانى بذلك داخلاً فى اعوان الظلمة قال له المعين من يبيعك الابر والخيوط واما انت فمن الظلمة انفسهم **واما** الآية فقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار قال فى مجمع البيان فى معناه ولا تميلوا الى المشركين فى شئ من دينكم عن ابن عباس وقيل لا تداهنوا الظلمة عن السدى وابن زيد وقيل ان الركون الى الظالمين المنهى عنه هو الدخول معهم فى ظلمهم و اظهار موالاتهم واما الدخول معهم ومعاشرتهم دفعاً لشرهم فجائز وح فاذا كان هذا المقدار من الميل اليهم موجباً لدخول النار فاعانتهم على الظلم ومشاركتهم فيه اولى بالدخول وبتقرير آخر ان دخول المعاون المعين فى الآية من المتيقن ولا اشكال فيه وورد فى الخبر فى تفسير الآية ما يدل على حرمة الاعانة بالتقريب الذى ذكرنا وهو ما عن محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد رفعه الى ابى عبد الله عليه السلم فى قول الله عز وجل ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار قال هو الرجل يأتى السلطان فيحب بقائه الى ان يدخل يده الى كيسه فيعطيه **واما** الاخبار فطوائف **فمنها** ما دل على الحرمة مطلقاً فيكون ما نحن فيه من افراده مثل ما عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عن رسول الله صلوات الله عليه وعليهم فى حديث المناهى قال الا ومن علق سوطاً بين يدى سلطان جعل الله ذلك السوط يوم القيمة ثعباناً من النار طوله سبعون ذراعاً يسلطه الله عليه فى نار جهنم وبئس المصير **ومنها** ما دل على الحرمة اذا عدّ اسمه فى ديوان الظلمة وان لم يكن داخلاً فى ظلمهم كان يقال انه خياط السلطان او نداف السلطان ونحوهما كخبر يعقوب بن يزيد عن ابن بنت الوليد بن صبيح الكاهلى عن ابى عبد الله عليه السلم قال من سوّد اسمه فى ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيمة خنزيراً **ومنها** ما دل على الحرمة اذا كان داخلاً فى اعوانهم فى الظلم كخبر محمد بن سنان عن طلحة بن زيد عن ابى عبد الله عليه السلم قال العامل بالظلم والمعين له والراضى به شركاء ثلثهم لكن بالنظر الدقيق يظهر ان الاخبار كلها على نهج واحد تدل على الحرمة اذا كان من الاعوان فى الحرام الا ان نفس حب بقائهم والدخول فى جيشهم وتكثير سوادهم نوع اعانة فى الحرام والظلم لان نفس كونهم وبقائهم ظلم وحرام فى الشرع لمضادته و مخالفته لترويج المذهب بل والدين والاعانة فى الظلم قد يختلف محصله ومحققه فقد يكون محصل الاعانة فى ضرب مظلوم وقد يكون فى حب بقائه او ازدياد شوكته ونحوها من الامور فلو لم يكن المقصر ممن كان بقاؤه ظلماً على الشريعة وكان فاسقاً لا يحرم اعانته فى غير ظلمه خصوصاً اذا لوحظ جهة اسلامه وكونه شيعياً وبما ذكرنا يرتفع التهافت والاختلاف بين الاخبار الدالة على الحرمة ولو كان من سلاطين الجور اذا لم يكن داخلاً فى احد هذه العناوين اشار السيد فى مفتاح الكرامة حيث قال بعد ذكر الاخبار السابقة وقد حمل الاخبار المذكورة جماعة على الكراهة وشدة المبالغة لكنهم مطالبون بالوجه فى ذلك والذى يقتضيه النظر فى الاخبار ما ذكرناه من ان الاعانة ان كانت من قبل ظلمهم او بقصد السعى فى اعلاء شأنهم وحصول الامداد على رعيتهم او تكثير سوادهم حرمت وان خلت عن هذه الاشياء ونحوها حلت والا لكان ذلك باعثاً على اذيتنا وكيف يتم ذلك مع حث ائمتنا لنا على مجانستهم بل لم يقم لنا سوق واشتد الامر علينا مضافاً الى استمرار السيرة وبذلك يحصل الجمع بين الاخبار والفتاوى بل يظهر من الاخبار ارادة من كان من الظلمة فى ايام صدور ها ومما ذكر يعلم انه لا يحرم اعانة سلاطين الشيعة فى امور المباحة ويجوز حب بقائهم لايمانهم ودفع شرور اعدائهم فانه فى الحقيقة محبة للايمان وحفظ لاثار التشيع وسعة وجوده بل لا يبعد جواز ذلك فى مخالف وكافر بعل ذلك كما هو الشأن فى المؤلفة انتهى كلامه **ومما ذكرنا** ظهر حال المقام الثانى وهو الركون الى الظالم فانا ان قلنا بان معناه الميل الى بقائه كما يستفاد من الخبر السابق فلا اشكال فى ان الميل الى بقاء من كان نفس بقائه ظلماً على الشريعة ومخرباً للمذهب والدين بنفسه حرام وان قلنا بان معناه الدخول فى ظلمهم فهو عين المقام الرابع وقلنا بحرمته ولا كلام فيه **واما** المقام الثالث وهو لعدّ فى الاعوان فحرمته ظاهرة حيث ان عد الشخص فى الاعوان يصير سبباً لشوكة المعان له وجلالته وكثرة خدمه وكل هذه الامور بالنسبة الى من كان وجوده مضراً للدين ومخرباً

للمذهب حرام ومبغوض للشارع كما يستفاد ذلك من خبر حماد عن ابى عبد الله عليه السلم اذ مفاده ان بنى امية لو لم يجدوا من امثالكم فى اطرافهم لم يسلبوا حقنا **قوله** الثالثة والعشرون النجش بالنون المفتوحة والجيم الساكنة او المفتوحة حرام لما فى النبوى المنجبر بالاجماع المنقول عن جامع المقاصد فى من لعن الناجش والمنجوش الخ **اقول** قال فى القاموس النجش ان تواطئ رجلاً اذا اراد بيعاً ان تمدحه او ان يريد الانسان ان يبيع بياعة فتساومه بها بثمن كثير لينظر اليك ناظر فيقع فيها او ان ينفر الناس عن الشئ الى غيره وقال فى المجمع فى الحديث نهى عن النجش النجش بفتحتين هو ان يمدح السلعة فى البيع لينفقها ويروجها او يزيد فى قيمتها وهو لا يريد شرائها ليقع غيره فيها يقال نجش الرجل نجشاً من باب قتل والاسم النجش والفاعل ناجش ونجاش مبالغة وقيل والاصل فيه تنفير الوحش من مكان والنهى للتحريم لما فيه من ادخال الضرر على المسلم وقال فى المصباح نجش الرجل نجشاً من باب قتل اذا زاد فى سلعة اكثر من ثمنها وليس قصده ان يشتريها بل ليغر غيره فيوقعه فيه وفى الصحاح النجش ان تزيد فى بيع ليقع غيرك فيه وليس من حاجتك وفى الصراح وجرها را كه مخرى بزيادت بها خو تا ديكرى در افتد **والكلام** هنا فى مقامات **الاول** فى حرمته وكراهته فقد اختلف فيه وادعى الاجماع على الحرمة فى جامع المقاصد المنتهى قال فى الجامع النجش حرام بالاجماع وهو بالنون المفتوحة والجيم الساكنة انتهى وفى المهذب البارع لا اعرف فيه خلافاً بين الاصحاب وبه صرح فى المبسوط والقواعد ومعانى الاخبار والجواهر وغيرها وفى الشرايع والنافع والارشاد وشرحه انه مكروه وظاهر كشف الرموز والرياض والتنقيح والمفتاح ايضاً الكراهة ولم يتعرض فى الخلاف لحرمته ولا كراهته ويمكن استفادة الحرمة من ظاهر كلام الغنية حيث قال والنجش منهى **وتحقيق** الكلام فى ذلك مبنى على ملاحظة المستند والمدرك فان غاية ما يمكن ما ذكره فى الجواهر بقوله للنهى عنه واللعن لفاعله فى النبوى المؤيد بالشهرة بل والاجماع المحكى بل العقل شاهد على قبحه باعتبار كونه غشاً وخدعة وتدليساً واغراءاً بالجهل واضراراً انتهى ومراده من النهى هو كقوله عليه السلم لا تناجشوا ولا تدابروا ومن اللعن ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله من لعن الناجش والمنجوش والظاهر انه لا اشكال فى حرمة النجش المفسر بان يزيد شخص على ثمن بعض المبيع ليرغب الناس فى بيع ذلك المبيع من غير قصد للشراء لكن الاشكال فى ان الحرمة متوقفة على شراء الغير بالزائد او يحرم هذا الفعل على فاعله وان لم يحصل الشراء بالزائد والاشكال ان المستند للحرمة ان جعلناه كون كلامه كذباً فالكذب حرام ولا فرق فيه بين ان يشترى الغير بالزيادة ام لا وكذا اذا كان المستند الاغراء والغش والتدليس لان هذه الامور من صفات الغار والغاش والمدلس ولا يتوقف صدقه على حصول الغرر والغش والتدليس للغير لان هذا الفعل بنفسه تغرير وغش وتدليس وفاعله غار وغاش ومدلس سواء حصل مغرور ام لا وليست هذه الصفات من قبيل الكسر المتوقف صدقه على الانكسار فى الخارج نعم ان كان المستند فى الحرمة الاضرار فيتوقف حرمته على حصول الضرر للغير يعنى يتوقف على شراء الغير بازيد من قيمته الاصلى واما النبوى فلا يصح ان يكون مستنداً لهذا الحكم لضعفه وعدم ذكره فى كتبنا ولا ينجبر ضعفه بالاجماع المنقول من المحقق كما قاله المصنف لان كل من افتى بذلك لم يستند فى الحكم الى هذا النبوى حتى يصير العمل سبباً لجبرانه والفتوى على طبقه لا يصير سبباً لرفع ضعفه نعم يصح الركون الى ما ذكره جماعة من العلماء من قوله ع لا تناجشوا ولا تدابروا **المقام الثانى** فى انه هل يشترط فى الحرمة مواطاة المالك ام الذى يظهر من كلمات اكثر اهل اللغة عدم الاشتراط ولذا قال فى المجمع هو ان يمدح السلعة فى البيع وكذا عبارة المصباح والصحاح والصراح نعم عبارة القاموس ظاهرة فى اعتباره ومع مخالفة هؤلاء الجماعة خصوصاً مثل صاحب الصحاح ممن كان من اهل اللسان لا يعبأ بقوله ولا عبرة ببيانه مع ان ما ذكرنا من الادلة مستنداً لهذا الحكم لا يختص بما اذا تواطأ مع المالك قبل البيع بل يصدق النجش ولو كان هذا الفعل صادراً بغير التواطى ايضاً نعم النبوى يظهر منه الاعتبار حيث لعن فيه الناجش والمنجوش وقد ذكرنا انه غير قابل لان يكون مستنداً للحكم لضعفه وعدم انجباره بمطابقة الفتاوى معه ما لم يعلم الاستناد اليه اثبات للعن لهما فى النبوى لا يختص بما اذا تواطئا عليه بل يعم صورة عدم التواطى وربما استدل لاعتباره بلفظ

ان يكون

اعتباري وهو انه لم يقصد الى هذا الفعل من غير داع الميسة ولا داعي ظاهرا الا التواطي من طرف المالك قبل البيع لكنه مع كونه اعتباريا لا اعتداد عليه اعم من المدعى لعدم اختصاص الداعي بالمواطاة لانه قد يفعل هذا الفعل ويقصد اليه رحما للبايع او بغضا للمشتري فلا يختص الداعي بها **المقام الثالث** في صحة البيع وفساده فقال بالصحة جماعة منهم الشيخ في المبسوط وصاحب الغنية والجواهر والرياض ومفتاح الكرامة وقد نفى عنه الخلاف في الخلاف بل قال به كل من قال بالخيار فيه او نفى عنه الخيار لان اثبات الخيار ونفيه يتوقف على تحقق موضوع له وليس هو الا ثبوت البيع كالمحقق في الشرايع والعلامة في الارشاد والقواعد والمحقق الثاني في جامع المقاصد في المبسوط والخلاف وكشف الرموز وايضاح النافع ان الخيار للمشتري قال في ط بعد ايراد الاخبار الواردة في حرمة النجش ما هذا لفظه وهذا نهي يقتضي التحريم فاذا ثبت تحريمه فالمشتري اذا اشتراه وزاد في الثمن واشتراه كان الشراء صحيحا لانه لا دليل على فساده فاذا ثبت صحته فهل للمشتري الخيار ام لا ينظر فان كان النجش من غير امر البايع ومواطاته فلا خيار له لانه لا يفسخ عليه البيع بفعل غيره وان كان بامره ومواطاته اختلف فيه فمنهم من قال لا خيار له ومنهم من قال له الخيار لانه تدليس والاول اقوى انتهى والظاهر انه لا مانع من التمسك باطلاق احل الله البيع وعموم اوفوا ولا يحصل بسبب النجش خلل في المبيع والثمن فالعقد قد وقع على المبيع المعين المعلوم بالثمن المعلوم فيقتضي الصحة ودليل الحرمة لا يقتضي الفساد واما النبوي وهو لعن الناجش والمنجوش فمع قطع النظر عن ضعفه ان لعن الفاعل لا يقتضي بطلان البيع والذي يظهر منه ان هذا الفعل غير ممدوح فلا يتعلق النهي بالبيع وكذا النهي عن التناجش وهو فعل الزيادة في ثمن المبيع من الذي لا يريد شراءه خصوصا اذا لم يكن مبنيا على المواطاة والتباني اذ فعل الغير لا يقتضي بطلان معاملة البايع وكذا اذا كان المدرك في الحرمة الغرور والغش والخديعة والضرر والتدليس اما في صورة عدم التباني فواضح لان البيع واقع من اهله في محله وغرور المشتري وانخداعه لا دخل له بالبيع واما في صورة التباني فاما ان يحصل بذلك خلل بشرط من الشروط المعتبرة في الثمن والمثمن ام لا فان حصل فيصير باطلا لفقد الشرط وان لم يحصل لم يكن دليل على بطلانه وكون فعل البايع ملعونا لا يقتضي كون البيع منهيا والنهي عن البيع مع النجش كالبيع وقت النداء فالنهي في الحقيقة متعلق بامر خارج عن المعاملة وهو لا يقتضي الفساد فيترتب عليه جميع آثار الصحة واللزوم نعم اذا حصل بسبب الغش والغرور والتدليس والخديعة ونحوها ضرر على المشتري يرتفع اللزوم لا الصحة لان الضرر ناش عن لزوم البيع لا صحته فيرتفع اللزوم ويبقى الصحة على حالها ولا معنى لحرمة الثمن ولا لحرمة الزائد منه بعد صحة البيع كما قال به في الجواهر ولا يصح ما ذكره الاردبيلي في شرح الارشاد من تحريم الزيادة حيث قال المراد بالزيادة القدر الزائد الذي اغلاه المشتري بسبب زيادة من واطاه ولا شك في ان تلك الزيادة حرام وعلى هذا يجري عليها احكام الغبن ثم تحريم ذلك المزيد في اتفاق البايع البيع على هذا الوجه لا يبعد لانه غش فيدخل تحته انتهى وفيه ما ذكرنا من انه لم يحصل بهذه الامور خلل في الشروط ومع سلامة الشروط لا يمكن الحكم بالفساد والغش وغيره غير موجب للفساد ومع عدم الفساد لا معنى لحرمة الثمن كما لا يصح حكمه بالكراهة بقوله ويحتمل الكراهة لانه وان كان في ذلك نكون ما شرطوا في البيع شيئا والاصل يقتضي جواز البيع وعدم تحريم الثمن مع تلك الزيادة انتهى لعدم وجود ما يقتضي الحكم بالكراهة والنهي عن فعل الغير لا يقتضي كراهة الثمن او مقدار الزائد **المقام الرابع** انه بعد القول بعدم البطلان وبقاء البيع فهل يثبت له الخيار مطلقا ام لا مطلقا او ثبوته في صورة الضرر والغرر وعدمه في صورة عدمها او الحكم بالخيار مع التباني وعدمه مع عدمه خلاف اشار اليها في ط بقوله فاذا ثبت صحته فهل للمشتري الخيار ام لا ينظر فان كان النجش من غير امر البايع ومواطاته فلا خيار له لانه لا يفسخ عليه البيع بفعل غيره وان كان بامره ومواطاته اختلف فيه فمنهم من قال لا خيار له ومنهم من قال له الخيار لانه تدليس والاول اقوى انتهى وقال بالاول القاضي حيث اثبت الخيار مع الغبن وعدمه وبالثاني كما هو ظاهر ط والخلاف وكشف الرموز وايضاح النافع وبالثالث العلامة في القواعد حيث قال والنجش حرام وهو الزيادة لزيادة من واطاه البايع ومع الغبن الفاحش يتخير المغبون انتهى والذي هو الحق عدم الخيار مع عدم الغبن الفاحش ومعه يكون

الخيار ثابتا لان مقتضى العمومات والاطلاقات الحكم باللزوم بالنسبة الى عموم الازمان الا المانع عنه وهو الغبن فانه الموجب للخيار لدفع ضرره ولا فرق بين ان يكون السبب في غبنه هو البايع ام لا ولذا قال المحقق في جامع المقاصد مع الغبن الفاحش يتخير المغبون ولا فرق في ثبوت الخيار مع الغبن بين ان يكون النجش بمواطاة البايع او لم يكن انتهى وقال صاحب الجواهر بقوله والحق التفصيل بالغبن وعدمه فيتخير في الاول لدليله ولا يتخير في الثاني لقاعدة اللزوم انتهى ولا شك في ان من قال بالعدم مط كما في المبسوط وغيره يكون في قبال من قال بالثبوت مع المواطاة وعدمه مع عدمها لا في مقابل الغبن فان الثبوت مع الغبن مما لا يمكن انكاره ويظهر ذلك مما ذكرنا من عبارة المبسوط ومما الاشكال في قول القاضي حيث قال بالثبوت مط ولعل وجه الخيار عنده هو التدليس كما قال في الرياض حيث قال خلافا للقاضي فاثبت الخيار مط للتدليس لشيء انتهى لان التدليس بنفسه ليس موجبا للخيار اذا لم يلزم منه الغبن وقد قلنا ان عد خيار التدليس من جملة الخيار اما لم يرجع الى الغبن فاسد **المقام الخامس** في انه هل يلحق بالنجش ترك الزيادة في السلعة ليشتريها بالثمن القليل ام لا قال في مفتاح الكرامة الظاهر انه من النجش وقال في الجواهر ولا يلحق بالنجش ترك الزيادة في السلعة ليشتريها بالثمن القليل وتحقيقه ان يقال ان صار ذلك سببا لاضرار المالك فيكون حراما وكذا اذا صدق على فعله الاغراء والتدليس والا فلا واما بالنسبة الى خيار البايع فان حصل بسببه غبن على المالك يكون له الخيار والا فلا وليس في ذلك حكما تعبديا حتى لا يتعدى منه محل النص الى غيره ولذا نقول بجريانه في غير البيع من المعاملات كالصلح والاجارة ونحوه واختصاصه بالبيع لا ينافي ما ذكرنا الآن كلامنا في الالحاق الحكمي لا الموضوعي ولذا قال السيد في مفتاح الكرامة والظاهر جريان النجش في سائر المعاوضات تنقيحا للمناط وتعويلا على ما في المصباح انتهى وانت خبير بان ما في المصباح لا يدل على ذلك لتضمنه لفظ الشراء وهو مختص بالبيع **قوله** الرابعة والعشرون النميمة محرمة بالادلة الاربعة وهي نقل قول الغير الى المقول فيه كان يقول تكلم فلان فيك بكذا وكذا الخ **اقول** قال في المجمع ثم قوله تعالى مشاء بنميم اي قتات نقال للحديث من قوم الى قوم على وجه السعاية والافساد يقال نم الحديث ينمه وينمه من باب ضرب وقتل سعى به ليوقع فتنة او وحشة قوله على حرمته الادلة الاربعة اما الاجماع فواضح لان كل مسلم قال بحرمته ومنه يحصل الاجماع واما العقل فبانه حاكم على قبح ايقاع الفتنة بين الناس واما الآية فما ذكره المجمع وقوله تع والفتنة اكبر من القتل واما الاخبار فكثيرة منها ما في الاحتجاج من حديث الزنديق الذي سأل ابا عبد الله عليه السلام ان اكبر السحر النميمة يفرق بها بين المتحابين ويجلب العداوة بين المتصافيين ويسفك بها الدماء نعم لا اشكال في انه قد يكون واجبا ومستحبا اذا كان سببا للعداوة والقتال بين المشركين والمخالفين للاسلام لان تكثير شوكتهم وتفريق كلمتهم محبوب في الشرع ولا شك في ان نفسه من المحرمات ويزداد حرمته بسبب ما يترتب عليه من المفاسد كما يزداد حرمة الزنا بسبب بعض الامور الخارجية كالزمان والمكان والمزني بها كما لا اشكال في انه غير ذي اللسانين والوجهين الذي يتردد بين اثنين سيما المتعاديين ويكلم كل واحد منهما بكلام يوافقه وان كان هو ابغض من المنافقين وشر عباد الله تع وفي يوم القيامة يجعل الله له لسانين من نار والقى احدهما من قفاه والآخر من قدامه يلتهبان خده ويعرف بذي اللسانين في ذلك اليوم وبئس العبد عبد همزة لمزة يقبل بوجهه ويدبر بآخر وقد يجتمعان كما انهما قد يجتمعان مع غيرهما من المعاصي كالغيبة والكذب وغيرهما فالنسبة بينهما عموم من وجه **قوله** الخامسة والعشرون النوح بالباطل ذكره في المكاسب المحرمة الشيخان وسلار والحلي والمحقق ومن تاخر عنه الخ **اقول** في المسألة اقوال **الاول** الحرمة مط ذهب اليه الشيخ ره في ط وابن حمزة في فصل احكام الموتى من الوسيلة من غير تقييد بكونه باطلا بل ادعى عليه الشيخ الاجماع قال في آخر كتاب الجنائز واما اللطم والخدش وجز الشعر والنوح فانه كله باطل محرم اجماعا **الثاني** الكراهة مط كما نسب الى التهذيب وغيره قال السيد في مفتاح الكرامة والقول بالكراهة مط غير بعيد كما نص عليه في التهذيب وغيره لمكان الموثقة انتهى **الثالث** ما عليه المشهور من التفصيل بين النوح بالباطل وغيره والحرمة في الاول دون الثاني وبه قال في المقنعة والنهاية والمراسم والسرائر والشرايع والنافع والتذكرة

والتحرير والقواعد والارشاد والدروس واللمعة والروضة والمسالك والمجمع والكفاية والرياض والجواهر وشارح الارشاد
والحدائق وعن المنتهى الاجماع عليه والمراد بالباطل ما كان محرما شرعا من غير هذا العنوان فعلى هذا لا يكون النوح في حد
ذاته حراما وانما يكون الحرام ما يدخل فيه من الامور الخارجية كالكذب ونحوه ولذا قال في شرح الارشاد في شرح الباطل
ما لا يجوز مثل الكذب ويمكن ان يكون اسماع صوتها للاجانب داخلا فيه على تقدير تحريمه انتهى وهذا التفصيل هو الحق ويدل
عليه اخبار اما على عدم الحرمة اذا لم يكن من الباطل فكثيرة منها ما عن يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال لي ابي يا جعفر
اوقف لي من مالي كذا وكذا لنوادب تندبني عشر سنين بمنى ايام منى **ومنها** ما عن ابي جعفر عليه السلم قال مات الوليد بن المغيرة فقالت
ام سلمة للنبي صلى الله عليه وآله ان آل المغيرة قد اقاموا مناحة فاذهب اليهم فاذن لها فلبست ثيابها وتهيأت وكانت من
حسنها كانها جان وكانت اذا قامت فارخت شعرها جلل جسدها وعقدت بطرفيه خلخالها فندبت ابن عمها بين يدي رسول الله
صلى الله عليه وآله فقالت انعى الوليد بن الوليد ابا الوليد فتى العشيرة حامي الحقيقة ماجد يسمو الى طلب الوتر قد كان
غيثا في السنين وجعفرا غدقا وميرة فما عاب بها رسول الله صلى الله عليه وآله ولا منعها **قال** في الوافي جلل جسدها والنعي
خبر الموت ويقال فلان حامي الحقيقة اذا حمى ما يجب عليه حمايته كذا في النهاية ويسمو اي يعلو والوتر كانها من الوتر من الجناية التي
يجنيها الرجل على غيره من قتل او نهب او سبي تعني انه كان يغلب على ادراك الدم فيثأر وما يجنى على عشيرته والغيث المطر والسنين
جمع سنة بمعنى القحط والجعفر النهر الواسع والملآن والغدق الماء الكثير والميرة الطعام انتهى **ومنها** ما عن محمد بن اسمعيل
جميعا عن حنان بن سدير قال كانت امرأة معنا في الحي ولها جارية نائحة فجاءت الى ابي فقالت يا عم انت تعلم ان معيشتي
من الله ثم من هذه الجارية فاحب ان تسأل ابا عبد الله عليه السلم عن ذلك فان كان حلالا والا بعتها واكلت من ثمنها حتى يأتي الله
بالفرج فقال لي ابي والله اني لاعظم ابا عبد الله عليه السلم ان اسأله عن هذه المسألة قال فلما قدمنا عليه اخبرته بذلك فقال ابو عبد الله
عليه السلم تشارط فقلت والله ما ادري تشارط ام لا فقال قل لها لا تشارط وتقبل ما اعطيت **ومنها** قول الصادق عليه السلم
حين سئل عن اجر النائحة لا بأس به قد نيح على رسول الله صلى الله عليه وآله **ومنها** ما في رواية ابي بصير قال قال ابو
عبد الله عليه السلم لا بأس باجرة النائحة التي تنوح على الميت **ومنها** ما عن النهاية مرسلا قال وروي انه لا بأس بكسب النائحة
اذا قالت صدقا **اقول** الظاهر ان هذه الرواية هي التي ذكرها في الفقه الرضوي حيث قال ولا بأس بكسب النائحة اذا قالت صدقا
ثم قال لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط **ومنها** ما في الكافي عن عذافر قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن كسب النائحة
فقال تستحله بضرب احدى يديها على الاخرى قيل لعل المراد بضرب احدى يديها على الاخرى انها تعمل عملا لا تستحق
الاجرة فيها او اشارة الى انه لا ينبغي ان تأخذ الاجرة على النياحة بل على ما ينضم اليها من الاعمال وقيل هو كناية عن عدم اشتراط
الاجرة وقال في الحدائق ولعل الاقرب ان المراد بيان اقل ما تستحق به الاجرة وهو ضرب احدى اليدين على الاخرى ولا شك
في ان هذه التأويلات بعيدة وارتكابها غير سديدة والمراد به المعنى الظاهر منه والمتداول عند النساء حين النياحة ولما
كان العمل على النحو المتعارف مرجحا على هذا العمل الواقع على النحو المتعارف وهو المراد من قوله تستحله بضرب احدى يديها
على الاخرى ويحتمل ان يكون المعنى انه تستحل بضرب احدى يديها على الاخرى الذي هو اول درجة النياحة فكيف لا بالنائحة
وقرائة الاشعار فتنة **و**الخبر الاول يدل على استحبابه للامام يأمر الامام عليه السلم ان يوقف محلا للنوح وباقي الاخبار صريح
في الجواز **واما** ما دل على حرمة النوح بالباطل فكثيرة **منها** ما عن محمد بن يحيى عن عبد الله بن الحكم عن عبد الله بن
ابراهيم الجعفري عن خديجة بنت عمر بن علي بن الحسين عليهما السلم في حديث قالت سمعت عمي محمد بن علي عليهما السلم يقول انما تحتاج المرأة
الى النوح لتسيل دمعها ولا ينبغي لها ان تقول هجرا فاذا جاء الليل فلا تؤذي الملائكة بالنوح والهجر كما في اللغة هو الفحش
في النطق **ومنها** ما عن محمد بن علي بن الحسين عليهما السلم قال قال لا بأس بكسب النائحة اذا قالت صدقا الدال بمفهومه على البأس اذا
لم يكن صدقا **ومنها** ما عن علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلم قال سألته عن النوح على الميت ايصلح قال يكره

ومنها ما عن محمد بن عمرو الزعفراني عن ابي عبد الله عليه السلم قال من انعم الله عليه بنعمة فجاء عند تلك النعمة بمزمار فقد
كفرها ومن اصيب بمصيبة فجاء عند تلك المصيبة بنائحة فقد كفرها **ومنها** ما عن علي بن محمد عن آبائه عليهم السلم عن النبي
صلى الله عليه وآله في حديث المناهي انه نهى عن الرنة عند المصيبة ونهى عن النياحة والاستماع اليها ونهى عن تصفيق الوجه
ومنها ما عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليهم السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اربعة لا تزال في امتي الى يوم القيمة
الفخر بالانساب والطعن في الاحساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة وان النائحة اذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيمة
وعليها سربال من قطران ودرع من جرب هذه الاخبار الناهية محمولة على صورة وجود امر مقارن محرم ويشهد عليه اخبار
فصل بالجواز في صورة عدم الهجر والصدق وهذا الجمع لا اشكال فيه لشهادة الاخبار عليه مع ان النهي ظاهر في الحرمة ولكنه
نص في الجواز وعدم الحرمة فلا بد من الاخذ بالنص وحمل النهي على الكراهة كما صرح بها بعض هذه الاخبار الا ان الحمل
على الكراهة المصطلحة لما كان معارضا ومخالفا لما دل على الاستحباب كخبر يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلم الذي اشرنا
دلالته على الاستحباب من حيث وقف المال عليه والوصية بالندبة عشر سنين فان الندب على ما قيل ان تذكر النائحة الميت باحسن
اوصافه وافعاله والبكاء عليه والاسم الندبة بالضم فلا بد ان يحمل النهي في الاخبار على الحرمة وحمله على صورة المقارنة
للمحرم كالغناء والكذب ونحوه وما اشتمل منها على لفظ الكراهة ايضا محمول على الحرمة كذلك لان الكراهة في الاخبار اعم
من الحرمة والكراهة المصطلحة ويشهد على ذلك ان المراد بها في خبر سماعة سئل عن كسب المغنية والنائحة فحكم بالكراهة
الحرمة لان كسب المغنية حرام **هذا** لكن يمكن ان يقال ان الجمع بحمل الاخبار الناهية على الكراهة اولى من الجمع بحملها على
ما يقارن محرما وما اشتمل على لفظ الكراهة من الاخبار كخبر علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن النوح
على الميت ايصلح قال يكره وخبر عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر
قال سألته عن النوح فكرهه من المؤيدات لهذا الجمع ولا ينافي ذلك كون الكراهة في الاخبار اعم من الحرمة والكراهة المصطلحة
ولا يعارضه خبر يونس بن يعقوب المتقدم ذكره اذ مفاده استحباب النوح على الامام عليه السلم وهو مما لا اشكال فيه لانه سبب
لتشييد حبهم وبغض ظالميهم في القلوب وهي العمدة في الايمان مع ان الندبة والبكاء عليهم مستحب شرعي وبالجملة لا مانع عن هذا
الجمع بل هو اولى من الجمع بالحرمة على تقدير مقارنته مع امور محرمة مقارنة معه ذلك لان التوصيف بالحرمة او الكراهة انما
هو بالنظر الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الامور الخارجية كما هو الشأن في كل ما نتكلم فيه واما العوارض الخارجية فيكفيه
ما دل عليه من ادلته مثلا اذا قارن مع الكذب يكفيه ادلة حرمة الكذب واذا قارن مع الغناء يكفيه ادلة حرمة الغناء ونحوهما
من المقارنات الخارجية فعلى هذا فاصل اصل الفعل الجائز كما هو مقتضى الجمع بالكراهة فاخذ الاجر عليه ليس محرما اذ
العوض في مقابل الامر الجائز جائز نعم اذا كان الامر مشتملا على محرم لا يجوز اخذ الاجر في مقابله والوجه فيه ان المعاوضة هو
المبادلة ولا يصدق المبادلة الا ان يكون العوض مما كان قابلا للعوضية يعني ان يكون له مالية يقتضي ان يدفع في مقابله شيء
من المال فاذا كان له مالية يقع المبادلة والا فلا وعدم المالية اما عرفي او شرعي فالعرفي كالماء في قرب الدجلة والشرعي
كالامور المحرمة والاشياء النجسة لان الشارع سلب عنها المالية فلا يقع المعاوضة عليها **قوله** السادسة والعشرون
الولاية من قبل الجائر وهي صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرمة لان الوالي من اعظم الاعوان ولما تقدم في رواية
تحف العقول عن قوله واما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر وولاية ولاته والعمل لهم والكسب لهم بجهة الولاية
معهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله او كثير لان كل شيء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر وذلك
ان في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله واحياء الباطل كله واظهار الظلم والجور والفساد وابطال الكتب وقتل الانبياء
وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرائعه فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم الخ **اقول** لا اشكال ولا خلاف في استحباب
الولاية من قبل العادل او وجوبه من قبله اذا كان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر متوقفا عليه وقد صرح بالاخير في النهاية

والسرائر والتذكرة والقواعد والتحرير ونهاية الاحكام والدروس ولعل المراد بالجواز هو الاستحباب كما في عبارة القرائع والنافع والوجه فيه ان المراد بالولاية هو التصدي لسياسة وتدبير النظام ولا شك في استحبابه شرعاً لانه اصلاح لامور العباد وهو مستحب شرعاً كما لا اشكال ولا خلاف في حرمة الولاية من قبل الجائر وبه نصوص كثيرة منها ما عن مسعدة بن صدقة قال سئل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن قوم من شيعته يدخلون في اعمال السلطان يعملون لهم ويحبون لهم ويوالونهم قال ليس هم من الشيعة ولكنهم من اولئك ثم قرء ابو عبد الله عليه السلام هذه الاية لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم الى قوله ولكن كثيرا منهم فاسقون قال الخنازير على لسان داود والقردة على لسان عيسى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون قال كانوا ياكلون لحم الخنزير ويشربون الخمر ويأتون النساء ايام حيضهن ثم احتج الله على المؤمنين الموالين للكفار فقال ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم انفسهم الى قوله وكثيرا منهم فاسقون فنهى الله عز وجل ان يتولى المؤمن الكافر الا عند التقية وانما الاشكال فيما استثنى المصنف وغيره عن الولاية المذكورة وهو صورتان **احديهما** القيام بمصالح العباد التاسية صورة الاكراه وهذا الاستثناء مذكور في كلام جماعة ويرد على قول المصنف وغيره ممن قال بالحرمة الذاتية للولاية امران احدهما ان الدخول في الولاية اذا كان محرماً لا يجوز ثانياً لا يجوز الدخول فيه مقدمة لارتكاب الواجب والدخول في الخطاء الحقير فراراً من الدخول في الخطأ العظيم ولذا لم يقل احد بجواز الاستثناء لمن علم بانه يدخل في الزنا وكذا لم يقل احد بجواز ترك صلوة مقدمة لادراك الحج نعم اذا احتاج الى ارتكاب محرم لاتيان امر واجب حين العمل جاز مثلاً اذا توقف استنقاذ مسلمة او استعلاجها الى النظر اليها او لمس عورتها جاز واما جواز النظر قبله للعلم بالاحتياج اليه فيما بعد فغير جائز والوجه فيه ان الجواز هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح هذا الامر المحرم وتخصيص دليله بغير هذه الصورة بل من باب المزاحمة بين القبيحين وترجيح قبح ترك الامر بالمعروف على قبح الولاية ولا شك في انه لا يمكن الارتكاب في صورة اجتماع الجهتين وهو صورة الاحتياج اليهما اما اتيان احدهما قبل الاحتياج الى الاخر فلا لان في هذه الصورة لا يكون الا دليل الحرمة من طرف احدهما لا مانع من تركه لانه غير معارض بادلة حرمة شيء اخر اقوى منه والعلم بوجوده فيما بعد ليس مزاحماً للدليل القبيح الموجود وعلى هذا التقرير لا يجوز التصدي للولاية الا اذا كان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع الظلم عن المظلوم محتاجاً الى هذه التصدي حتى يحصل المزاحمة بين دليلهما وادلة حرمة الولاية فلا يصح اطلاق القول بانه يصح الولاية من قبل الجائر اذا قام بمصالح العباد ولا يصح عد من يتولى الولاية لنظام معاشهم قاصداً للاحسان في خلال ذلك الى المؤمنين ودفع الضر عنهم من الولايات الغير المحرمة كما فعله المصنف نعم اذا تصدى المؤمن الولاية ودفع الظلم من المؤمن حين التصدي يكون اهون ممن تصدى ولم يدفع الظلم من المؤمن لما عليه المذهب من عدم الحبط والموازنة في الفروع بل الجزاء في مقابل العمل ان كان خيراً فخير وان كان شراً فشر ويدل عليه ما عن مهران بن محمد بن ابي نصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ما من جبار الا ومعه مؤمن يدفع الله عز وجل به عن المؤمنين وهو اقلهم حظاً في الاخرة يعني اقل المؤمنين حظاً بصحبة الجبار وفي خبر الحسين بن الحسين الانباري كان ناهداً وفي خبر زياد بن ابي سلمة فواحدة بواحدة **الثاني** ان على هذا لا بد من ملاحظة المصلحة المزاحمة مع المفسدة فان كان المفسدة اقوى يؤخذ به والا فالحكم الحرمة فالحكم بجواز التصدي مطلقاً للمزاحم غير صحيح لان الولاية من قبلهم كما في خبر التحف سبب لدروس الحق كله واحياء الباطل كله واظهار الظلم والفساد وابطال الكتب وقتل الانبياء وهدم المساجد فكيف يعارض مع هذه المفسدة العظيمة ملاحظة احوال الشيعة كما في خبر علي بن اسباط عن ابراهيم بن ابي محمود عن علي بن يقطين او ملاحظة قضاء دين الشيعة كما في خبر محمد بن خالد عن زياد بن ابي سلمة عن ابي الحسن موسى عليه السلام فلا بد من ملاحظة الاهم ولا اشكال في انه قد يكون الاهم ملاحظة المفسدة وقد يكون الاهم ملاحظة المصلحة فالحكم بالتصدي مطلقاً غير صحيح والعجب من المصنف حيث قال والحاصل ان جواز الفعل والترك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولاية وتخصيص دليله بغير

فيما استثني عن حرمة الولاية عن الجائر

هذه الصورة بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترك الامر بالمعروف فالمكلف يلاحظ كلا منهما والعمل بمقتضى نظيره تزاحم الحقين في غير هذا المقام انتهى وذلك لمنافاة جعلها من قبيل تزاحم الحقين وتجويزها فيما اذا قام بمصالح العباد مطلقاً واما على ما قلنا من عدم الحرمة الذاتية وكون الولاية محرمة من باب الاعانة على الظلم فنفس التصدي للولاية غير محرمة ما لم يكن اعانة على الظلم ويدل عليه خبر صفوان بن مهران الجمال في كراء الجمل للحج او خبر يونس بن يعقوب قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام لا تعنهم على بناء مسجد محمول على ما اذا كان نفس هذا التصدي لامورهم اعانة على الظلم كما اذا تصدى امور خلفاء الجور لان تكثير سوادهم سبب لقوتهم وهو من اعظم المحرمات لان قوتهم سبب لدروس الحق واحياء الباطل الى اخر ما في خبر التحف ولذا قال ابو عبد الله عليه السلام في خبر حماد بن علي بن ابي حمزة لولا ان بني امية وجدوا لهم من يكتب ويجبي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا ولو تركهم الناس وما في ايديهم ما وجدوا شيئاً الا ما وقع في ايديهم واما اذا تصدى الولاية من قبل سلاطين الاسلام المتصدين للسلطنة مع اعتقادهم بامامة الائمة عليهم السلام ولا يدعون الخلافة على الناس بل يعتقدون بان سلطنتهم سلطنة غير حقة ويقلدون العلماء فليس نفس هذا التصدي من المحرمات وكذا اذا تصدى الولاية من قبل سلاطين الجور ولم يترتب على وجوده هذه الامور بل كان دخوله في الولاية سبباً لبيان الحق ودفع الشبهة من الناس وتفرقهم عن اطرافهم وتقويته امامة الائمة كما في تصدي علي بن يقطين للولاية ولذا كتب ابو الحسن موسى عليه السلام في جوابه حيث عرض بحضوره ان قلبي يضيق مما انا عليه من عمل السلطان وكان وزيره وقال ان اذنت لي جعلني الله فداك هربت منه لا اذن لك بالخروج ولا شك في ان الزام الامام عليه السلام على البقاء ليس الا ان بقائه نافع للمذهب لا دافع لاساس الاسلام كما هو مفاد خبر التحف وكذا ما عن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن علي بن يقطين قال قال لي ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ان لله تبارك وتعالى مع السلطان اولياء يدفع عن اوليائه وفي المقنع قال وروي عن الرضا عليه السلام انه قال ان لله مع السلطان اولياء يدفع بهم عن اوليائه ولا شك في ان من كان اولياء الله تعالى لم يكن دخوله في الولاية الا لتقوية الحق وابطال الباطل ولا يمكن ان يحصل من وجوه ابطال الحق واحياء الباطل وهدم المساجد ونحوها كما في الخبر وفي رجال الكشي في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كان محمد بن اسمعيل من رجال ابي الحسن موسى عليه السلام وادرك ابا جعفر الثاني عليه السلام قال حمدويه عن اشياخه انه واحمد بن حمزة كانا في اعداد الوزراء قال الرضا عليه السلام ان لله تعالى في ابواب الظلمة من نور الله به البرهان ومكن له في البلاد ليدفع بهم عن اوليائه ويصلح الله تعالى بهم امور المسلمين لانهم ملجأ المؤمنين من الضر واليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا بهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلم اولئك المؤمنون حقاً اولئك امناء الله تعالى في ارضه اولئك نور الله في رعيتهم يوم القيمة ويزهر نورهم لاهل السموات كما يزهر الكواكب الزهرية لاهل الارض اولئك من نورهم نور القيمة يضيء منهم القيمة خلقوا والله للجنة وخلقت الجنة لهم ولا شك في ان هذه الاشخاص لا يرتكبون الولاية الا لتقوية الاسلام اذا عرفت ذلك ظهر لك ان في الاخبار باعتبار مجموعها تدافع وتعارض لان في بعضها النهي عن الدخول الا في صورة الاكراه والخوف وفي بعضها ترخيص الدخول في صورة عدم ارتكابه المعاصي بملاحظة حال الشيعة وفي بعضها حكم بان من تصدى امور الشيعة ويلاحظ حالهم يكون اقل حظاً وفي بعضها ان له معصية الا ان له الثواب من جهة ملاحظة حال الشيعة ويقول ان هذا بذاك يعني يعادل الثواب المعصية فواحدة بواحدة ومع هذه الاختلافات لا بد ان يجمع بينها بحمل المطلق منها على المقيد والعام على الخاص وبيان المجمل بالمبين كما هو مقتضى القواعد المقررة في الاصول فنقول ان الولاية على قسمين احدهما الولاية من قبل سلاطين الاسلام المذعنين بان الخلافة لغيرهم كسلاطيننا الشيعة وهو غير محرمة ذاتاً فمن تصدى من قبلهم الامور فالعبرة بعمله فان ارتكب المحرمات والمناهي الشرعية يعاقب عليه وكذا اذا اعان السلطان في ظلمه وان ارتكب الواجب والمستحب يوجر على عمله مثلاً اذا تصدى اخذ المال من المسلمين يعاقب على فعله وان نهى عن المنكر وامر بالمعروف ودفع الظلم

[illegible]

عن المسلمين يثاب عليه وثانيها الولاية من قبل سلاطين الجور المدعين للخلافة والامارة الشرعية على المسلمين كسلاطين العامة وهو مورد الاخبار الناهية لان السلاطين في ازمنة صدور الاخبار كانوا من العامة المعتقدين بكونهم اولى الامر مستحقا للخلافة لكنه ايضا غير محرم ذاتا فيكون حاله حال من تصدى الولاية من قبل سلاطين الشيعة فان ارتكب ما يستحق العقاب يعاقب عليه وان ارتكب ما يستحق الاجر يوجر عليه الا ان ذلك قليل الوقوع في الخارج لان الوالي لا بد له ان يرتكب بعض المحرمات ويعد من الاعوان ولذا قال ع في خبر ابي عمر عن داود بن زربي قال اخبرني مولى لعلي بن الحسين ع قال كنت بالكوفة فقدم ابو عبد الله الحيرة فاتيته فقلت جعلت فداك لو كلمت داود بن علي او بعض هؤلاء فادخل في بعض هذه الولاية فقال ما كنت لافعل الى ان قال جعلت فداك ظننت انك انما كرهت ذلك مخافة ان اجور او اظلم وان كل امرأة لي طالق وكل مملوك لي حر وان ظلمت احدا او جرت عليه بل لم اعدل قال كيف قلت فاعدت عليه الايمان فرفع راسه الى السماء فقال تناول السماء ايسر عليك من ذلك ع ان تصدى امورهم ولم يعد من الاعوان لكن كان داخلا في اعمالهم فنفس هذا التصدي ايضا غير محرم والعبرة بما يفعله من الخير والشر فان كان خيرا فخير وان كان شرا فشر والحق على المؤمن كان شرا وله الملاحظة بان يتصدى لما يكون خيرا على المسلمين ولا يجوز دخوله في الولاية قال رسول الله ص في هذين النقدين بن بشير ما عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من تولى عرافة قوم اتى يوم القيمة ويداه مغلولتان الى عنقه فان قام فيهم بامر الله عز وجل اطلقه الله وان كان ظالما هوى به في نار جهنم وبئس المصير وفي عقاب الاعمال البندر في عيادة المريض عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث قال من اكرم اخاه فانما يكرم الله عز وجل فما ظنكم بمن يكرم الله عز وجل ان يفعل به ومن تولى عرافة قوم حبس على شفير جهنم بكل يوم الف سنة وحشر ويده مغلولة الى عنقه فان كان قام فيهم بامر الله اطلقها الله وان كان ظالما هوى به في نار جهنم سبعين خريفا وان تصدى الولاية وعد من الاعوان فلا شك في انه يختلف باختلاف الاشخاص لان بعض الناس يكون موافقته موجبا للقوة بحيث لا يحصل مثلها من موافقة جماعة كثيرة مثلا موافقة عالم متبحر معروف ورئيس طائفة معروف اقوى من موافقة جماعة كثيرة ومن هذه الجهة يصير موافقة هذه الاشخاص موجبا للقوة الشديدة لاتمام مقاصدهم ومن هذه الجهة يحمل في خبر تحف العقول ولا يحصل هذا بموافقة شخص غير معروف فان كان المتصدي من قبيل الاول فيكون مصداقا لخبر التحف الدال على ان تصدي الولاية موجب لدروس الحق كله واحياء الباطل كله واظهار الظلم والجور والفساد وابطال الكتب الخ فلا يجوز له التصدي الا في صورة الاجبار الا ان يزاحم هذه المفسدة مصلحة وعلى هذا يحمل ما عن ابراهيم بن ابي محمود عن علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن عليه السلام ما تقول في اعمال هؤلاء قال ان كنت لا بد فاعلا فاتق اموال الشيعة وما عن محمد بن اسمعيل البرمكي عن محمد بن عرفة قال قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله ما حملك على الدخول في ولاية العهد قال ما حمل جدي امير المؤمنين عليه السلام على الدخول في الشورى وما عن عبد السلام بن صالح الهروي قال والله ما دخل الرضا ع في هذا الامر طائعا ولقد حمل الى الكوفة مكرها ثم اشخص على طريق البصرة الى فارس ثم الى مرو وان لم يكن ممن كان دخوله بهذه المثابة كدخول اكثر الناس في العمال فلا يخلو دخوله اما ان يكون لحب الدنيا وتحصيل لذة الرياسة والامر والنهي وتحصيل المال فلا اشكال في حرمته وعلى هذا يحمل ما دل من الاخبار المطلقة على النهي لكنه قد ذكرناها سابقا واما ان يكون كذلك لكن يقصد مع ذلك فعل الطاعات وقضاء حوائج المؤمنين وصل الخيرات وعلى هذا يحمل قولهم ع زائدا وقولهم واحدة بواحدة وقولهم وهو الملهم خطاء ونحو ذلك واما ان يكون قصده الدخول لفعل الخير ودفع الاذى عن المؤمنين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وترويج الشرع وتقوية الائمة عليهم السلام حتى قيل انه من قبيل اخراج اللبن الخالص من بين فرث ودم ويشير اليه ما نقلنا عن الكشي وعلى هذا يحمل دخول مثل الثقة الجليل علي بن يقطين ونحوهما مما عرفت بانهم اولياء الله تعالى من الرواة وكذلك جملة من علمائنا الاعلام كالمرتضى والمحقق وخواجه نصير الملة والدين وآية الله العلامة الحلي ومن المتاخرين المحقق الثاني في سلطنة الشاه اسمعيل وشيخنا البهائي وشيخنا

عدّ التصدي لمنافع

المجلسي ونحوهم عطر الله مراقدهم وبما ذكرنا من الشقوق ظهر ان مورد كل واحد من الاخبار غير مورد الآخر فارتفع التهافت وفي هذين القسمين الاخيرين لا بد ان يكون حين الدخول موثوقا بجانبه بتوفيقه تعالى للتولي والا يرد عليه ما ذكرنا سابقا من عدم جواز الدخول في المحرم ولو كان قليلا بملاحظة مصلحة عظيمة فيه **قوله** واضعف منه ما ذكره بعض بعد الاعتراض على ما في المسالك الخ **اقول** وجه الضعف ان مراعاة اقوى الجهتين عند التعارض واجبة وقد ذكرنا ان الاقوى قد يكون جهة الحرمة وقد يكون جهة الوجوب فالجهة القوية المرجحة الملحوظة لا محالة فلا يصح الحكم بالتخيير مطلقا مع ان القاعدة مقتضية للتساقط والرجوع الى الاصول المقررة وهو اباحة الولاية للاصل ووجوب الامر بالمعروف بحكم العقل ان لم نقل بان العقل يحكم ايضا بحرمة الولاية الموجبة لاشاعة الظلم وقتل الانبياء وهدم المساجد ونحوها مما في خبر التحف والا فلا بد ان يقال في صورة التساوي بالتخيير العقلي لعدم مرجح بين الفعل والترك **قوله** واما الاستحباب فيستفاد من خبر محمد بن اسمعيل وغيره الذي هو ايضا شاهد للجمع الخ **اقول** وفيه انه على ما ذكرنا ظهر ان مورد نحو هذه الاخبار غير مورد الاخبار المنهية فلا يكون شاهدا للجمع وقد ذكرنا وجه عدم امكان حمل هذه الاخبار على مورد واحد فلا بد ان يكون مورد كل واحد غير مورد الآخر فقوله ايضا الظاهر انه اشارة الى ان النصوص الاخر الدالة على الجواز كما كانت شاهدة على الجمع كذلك يكون خبر محمد بن اسمعيل شاهدا على الجمع مع ان خبر محمد بن اسمعيل يدل على الحث والترغيب على ارتكاب التولي من قبل الجائر لاجل مصالح العباد وهذا اعم من الاستحباب والعام لا يدل على الخاص وفتوى المشهور ليس مضبطا في فهم المعنى اذ لا معنى لتقييد كلام احد بقول الغير فيما فهم من كلامه فيه **قوله** ثم المتعارضان بالعموم من وجه لا يمكن الغاء ظاهر كل منهما الخ **اقول** وفيه ان هذا يصح اذا اردنا استعمال كل واحد من الامر والنهي في الالزام والاباحة وهو غير صحيح لعدم امكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واما اذا استعملنا في القدر المشترك وهو ما كان فعله محبوبا او غير محبوب فلا مانع منه اذ المحبوب ان كان مع المنع من الترك يصير واجبا والا يكون مستحبا كما ان غير المحبوب اذا كان مع عدم رخص الفعل يكون حراما والا يكون مكروها **قوله** ثم دليل الاستحباب اخص لا محالة من ادلة التحريم فيخصص بها الخ **اقول** بيانه ان ادلة حرمة الولاية تدل على حرمتها مطلقا وما دل من الادلة على استحبابها بسبب قضاء الحوائج كخبر محمد بن اسمعيل ونحوه اخص منه فلا بد ان يخصص به فيكون مفاد الادلة المحرمة حرمة الولاية في غير هذه الصورة ثم اذا عرض جهة اخرى وهو الوجوب مقدمة للامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا بد ان يوخذ بمقتضاه ويقال بوجوبه من هذه الجهة وادلة الاستحباب لا تعارض جهة الوجوب لان ما كان مستحبا لاحتياج امر المسلمين وادخال السرور في قلبهم قد يصير مقدمة للواجب وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيصير واجبا فما دل على الاستحباب يدل على استحبابه من حيث هو مع قطع النظر عن الامور الاخر الطارية عليه كصيرورته مقدمة للواجب فلا تعارض جهة الوجوب جهة الاستحباب حتى يقال بان خبر محمد بن اسمعيل وغيره شاهد على الاستحباب فلخص مرامه ان دليل الاستحباب لا يدل الا على استحبابه في موضوعه واما الحكم بالاستحباب مطلقا فلا يستفاد من هذه الاخبار لما ذكرنا من ان دليل الاستحباب لا يعارض دليل الوجوب ومراده رحمه الله من قوله فلا ينظر بعد ذلك في ادلة التحريم بل لا بد بعد ذلك من ملاحظة النسبة بينه وبين ادلة وجوب الامر بالمعروف ان مراد من قال بالاستحباب ان من ادلة الاستحباب كخبر محمد بن اسمعيل ونحوه يستفاد الاستحباب فلا يكون الولاية واجبة اصلا فمراده رحمه الله ان بعد التخصيص لا بد ان يلاحظ دليل الاستحباب ودليل الوجوب لا بسبب دليل الاستحباب يمكن ان يرفعوا اليد عن دليل الوجوب بعد الملاحظة ظهر ان دليل الاستحباب لا يعارض دليل الوجوب حتى يقال بان هذه الادلة شاهدة على الاستحباب وبذلك يرتفع اشكال عدم معقولية الجواز بالمعنى الاخص في مقدمة الواجب **قوله** ارادة استحباب العيني الذي لا ينافي الوجوب الكفائي الخ **اقول** الذي يمكن ان يقال في وجه الاستحباب الذي لا ينافي الوجوب الكفائي هو كونه سباقا ومسارعة الى الخير والا فلا وجه له **قوله** ويقال ان مورد كلامهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعل الامر به الخ **اقول** فيه ان على هذا لا يجوز له الدخول في الامر فكيف يمكن ان يقال بان دخوله مستحب حتى يكون توجيها للكلام من عبر

بالاستحباب اذ لا يجوز له الدخول في المحرم الفعلي لدفع امر يتحقق بعد ذلك **قوله** الثاني مما يسوغ الولاية الاكراه عليه بالتوعيد على تركها من الجائر بما يوجب ضررا بدنيا او ماليا عليه او على من يتعلق به بحيث يعد الاضرار به اضرارا به ويكون تحمل الضرر عليه شاقا الخ **اقول** ولا يشترط في الاكراه الالجاء اليه بحيث لا يقدر على خلافه كما صرح به الاصحاب على ما قيل وقد ذكر الخوف على المال في النهاية والسرائر والشرايع والتذكرة ونهاية الاحكام وغيرها ولم يذكر في النافع الا الخوف من دون ذكر المال ولا غيره ولا شك في ان الاكراه ليس الا تصدي الفعل عن كره وارغام ويترتب عليه هذا كما يصير بالتوعيد بضرر البدني والعرضي كذا بالتوعيد على الضرر المالي كل ذلك بالنسبة الى نفسه او ما يرجع اليه كالاب والابن ومحبوبه ومعشوقه بل قد يكون الاكراه الحاصل بالتوعيد على محبوبه ومعشوقه اقوى من الاكراه الحاصل بالتوعيد على نفسه ولا يحصل الاكراه بالضرر على الاجنبي لان الضرر على الاجنبي لا يصير سببا للمقهورية الاخرى في العمل ولا شك في ان اللازم عليه ارتكاب مقدار يرتفع به الضرر واما الزائد عليه فلا **قوله** انما الاشكال في ان ما يرجع الى الاضرار بالغير الخ **اقول** خلاصة الكلام هنا ما فصلناه في الرسالة الضررية وحاصله ان المعتبر في ذلك توجه الضرر الى احد ابتداء فاذا كان متوجها الى الغير ابتداء فليس على احد تحمل الضرر لدفع الضرر عن ذلك الغير مثلا اذا اكره السلطان عمالا لولاية لاخذ الخراج من الناس يجوز له التصدي بل يجب اذا كان الاكراه مستندا الى الضرر بالقتل والعرض وليس له التحمل لدفع الضرر عن الغير ولو كان ضرره قليلا والضرر الوارد على الغير كثيرا لان الضرر سنبتلاء متوجها الى الغير والحكم بالتحمل حكم ضرري مرفوع بادلة الضرر واذ وجوب التحمل لدفع الضرر عن الغير مخالف للامتنان فليس عليه التحمل لدفع الضرر عن الغير نعم لا بد ان يكون الضرر المالي مما يعتنى به والا لم يصح ارتكاب الولاية بسببه وهو يختلف باختلاف الاشخاص والحالات مثلا قد يكون عشرة دراهم مما يعتنى به عند شخص دون شخص وفي زمان دون زمان نعم يمكن القول باستحباب التحمل اما اذا كان متوجها الى شخص لا يجوز له دفعه عن نفسه بالاضرار بالغير كما اذا امر السلطان شخصا بدفع عشرة الاف درهم واجاز له اخذه من الغير فاخذه من الغير لدفع الضرر عن نفسه حرام ولا يجوز اخذه من الغير لدفع الضرر عن نفسه وليس المفروض من قبيل الاخذ باقل الضررين نعم اذا كان الشخص مكرها بالاخذ من الغير مرددا بين امرين فلا بد من الاخذ بالاقل لان المقدار الزايد لا اكراه فيه حتى يكون مرخوصا فيه هذا لو كان مالا واما اذا كان غير المال فلا بد من ان يلاحظ الاقلية والاقوائية اسبب في صحة التحمل وعدم الملائمة مع النفس **قوله** نعم لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرمة بل غيرها من المحرمات الالهية التي اعظمها التبري من الائمة عليهم السلام الخ **اقول** بعد ما ذكرنا من ان الاكراه لا يحصل بالضرر على الاجنبي ولو كان من المؤمنين فالفرض المذكور داخل في القسم الاول فهو التصدي للنهي عن المنكر والامر بالمعروف وانجاح امور المسلمين فلا يقتضي ذكره هنا في الاكراه اما نفس هذا الحكم فلا شك فيه لان مما يستفاد من الادلة الشرعية وطريقة الشرع في الموارد الكثيرة تقديم الشارع الاموال والحقوق على المحرمات الشرعية يعني على ما كان من حقوق الله تعالى لحفظ ولذا جاز لحفظ المال والعرض سب الائمة عليهم السلام فهو مورد التقية ولا شك في ان هذا اعظم المحرمات الالهية فاذا جاز ذلك جاز غيره بطريق اولى واشار به جمع في بعض الاخبار الدالة بان الله احق ان لا يأخذ محبته على هذا لا يجوز له اضرار الغير لانه ليس بمكره في هذا الضرر حتى يكون مكرها فيما يلزم فكذا لا يجوز له الاضرار بالغير ولو في صورة العلم بانه لو لم يضره ليقع الضرر على غيره هذا المؤمن باضعاف منه لانه ليس بمكره في ارتكاب هذا الامر المحرم حتى يكون مرخوصا فيه ومجرد انه لو لم يفعل هذا الحرام لارتكب الاخر الحرام الاشد لا يصير سببا للرخصة في ارتكاب هذا الحرام **قوله** نعم الا لدفع ضرر النفس وفي وجوب ضمان تلك الضرر **اقول** هذا استثناء من قوله لكن لا يخفى انه لا يباح الخ فانه يحكم بالجواز في هذه الصورة في وجهه وملاحظة اهمية النفس وكون العباد في نظر الشارع كشخص واحد فلا بد ان يلاحظ النفس ويقدمه على غيره وهذا

غير مناف لحصول الضمان كما يجب ان يأخذ الشخص شيئا من مال مسلم لحفظ شخص محقون الدم ومع ذلك يكون ضامنا **هذا** لكن لا يخفى ضعف الوجه المذكور لان كل مكلف عليه ما توجه من التكاليف فلا يجوز له الاتيان بارتكاب الحرام الا لدفع ارتكاب مكلف آخر الحرام الاعظم مثلا اذا امر شخص بنهب مال مؤمن لو لم ينهب لقتل الامر شخصا آخر لا يجوز الحكم بجواز النهب لانه لا يصير المأمور بهذا الامر مكرها في ارتكاب النهب حتى يصير سببا للرخصة ولا يصح له ارتكابه من باب تصدي النهي عن المنكر اذ ليس هذا مقدمة له بل فعل حرام لعدم ارتكاب الغير محرما آخر فان قلنا بالجواز هنا لا بد ان يقال بجواز الزنا لو قال الامر لشخص ان لم تزن لاقطع يد فلان ولم يقل به عاقل وقوله فتأمل اشارة الى ما ذكرنا من الضعف فلا يصح اطلاق قول من قال او مع الاكراه على بعض المؤمنين فلا بد من التصرف بارادة بعض المؤمنين ممن له نحو من التعلق بالمكره عليه اما غيره فلا **قوله** وكيف كان فهنا عنوانان لكراء دفع الضرر المخوف عن نفسه وعن غيره من المؤمنين الخ **اقول** بيانه انه ان اكره الفاعل على عمل جاز له ارتكاب ما اكره عليه غير الدم ولا اشكال فيه وان لم يكره الفاعل على العمل بل كان خائفا على نفسه او على غيره من المؤمنين بترك العمل فيعمل لدفع الضرر عن نفسه او عن غيره وهذا مثل الاول في الجواز واما في غير الخوف على النفس فلا يجوز دفعه بالاضرار بالغير والوجه فيه ان جواز التصرف في مال الغير لحفظ نفسه ونفس الغير حكم عقلي ولذا اجمع العلماء بجواز الاكل من مال الغير حفظا للنفس بسبب اهمية حفظ النفس في نظر الشارع من المال والعرض بمنزلة النفس بل من حيثيات في نظر الشرع ولذا قلنا بان حفظ الاعراض والنفوس مما يريد الشارع وجوده في الخارج ولذا يجب اعلام الجاهل مع انه في سعة مما اعلمه واما استقرار الضمان فلما ذكرنا من ان حرمة التصرف في هذه الصورة مخالف لادلة الضرر دون الضمان اذ بمجرد الترخيص يرتفع الضرر وثمة لا دليل هناك يدل على عدم الضمان وقد ذكرنا انه بادلة الضرر يرتفع الحكم الضرري كما يرتفع اللزوم بها لانه موجب للضرر واما الصحة فلا **قوله** الثالث انه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين انه يظهر من الاصحاب في عدم القدرة على التفصي من المكره عليه عدة اقوال ثالثها التفصيل الخ **اقول** فيه انه لا فرق بين الولاية وغيره من المحرمات في عدم اعتبار المندوحة اذ مع المندوحة لا يصدق الاكراه وهذا يظهر لمن راجع العرف وطلب حكم العقل والعقلاء ولذا اذا كان المأمور على حبس شخص متمكنا من ان يحبسه في دار واسعة مع كمال الاحترام ولم يفعله بل حبسه في اسوء الامكنة على اسوء الحال كان ملوما عند العقلاء وليس له التعذر بكونه مكرها في الحبس لان المكره لا بد ان يكون بسبب الاكراه مجبورا على العمل ومع المندوحة ليس بمجبور فاعتبار عدم المندوحة انما هو لصدق الاكراه اذ مع المندوحة لا اكراه على العمل فلا يصدق الاكراه فلا يترتب عليه احكامه فالاعتبار تارة وعدمه اخرى لا معنى له ولذا قال الجواهر انه لا فرق في الاكراه المسوغ للدخول في الولاية المحرمة والاكراه المسوغ للعمل بما يامره المكره من فعل المحرمات في ولايته كان او غيره اذ ليس هو الا الالزام والايعاد من المتسلط الذي يخشى منه على النفس والمال والعرض انتهى فعلى هذا ظهر معنى ما قال المحقق في الشرايع من قوله اذا اكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يامره مع عدم القدرة على التفصي انتهى لان المكره لا يصير مكرها الا مع عدم المندوحة اذ المكره مجبور في العمل ومن كان له محل فرار لا يكون مجبورا على العمل بل يعد مختارا في العمل فعلى هذا عدم المندوحة مأخوذة في موضوع الاكراه نعم المأمور بغير الاكراه بفعل الحرام قد يكون له المندوحة عنه وقد لا يكون كذلك فالمأمور المعذور لم يكن له مندوحة عن الفعل ومن كان له المندوحة غير معذور لا محالة وهذا مراد من اعتبر عدم المندوحة لا ان من له المندوحة غير مأمور ويمكن ان يقال بان مراد الشهيد من قوله ان شروطهما مختلف فالاول شرط لا اصل تحقق موضوع الاكراه والثاني شرط لجواز العمل ومعذورية الفاعل في ذلك لا يخفى ان المراد بالاكراه اعم من التقية في العبادات المعلومية عدم الفرق بين وقوع الاكراه من الموافق في المذهب والمخالف بعد فرض تسلطه على النفس والعرض والمال **قوله** الخامس لا يباح بالاكراه قتل المؤمن ولو توعد على تركه بالقتل اجماعا الخ **اقول** تحقيق المقام ان مقتضى ادلة الضرر والحرج هو الحكم بجواز الاضرار بالغير اذا كان الوجه متوجها اليه لو كان في القتل الا ان هذه العمومات مخصصة

ومفيدة بما ورد من الائمة عليهم السلام بعد جواز التقية في الدماء كما في الصحيح عن الصادق والباقر عليهما السلام انما شرعت التقية ليحقن
بها الدم فاذا بلغت الدم فلا تقية وروى الشيخ في الموثق عن ابي حمزة الثمالي قال قال ابو عبد الله عليه السلام انما جعلت التقية
ليحقن بها الدماء فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية وهذا الحكم ضروري في المذهب ولا خلاف فيه والاجماع محقق فيه وبه
قال جماعة قال في السرائر لا خلاف في انه لا تقية في قتل النفوس وفي الرياض الاجماع عليه وقد ادعاه جماعة في باب
القصاص واستثنى القتل في المواعظ النافع والتذكرة ونهاية الاحكام وفي النهاية والسرائر قتل النفوس و
سفك الدماء المحرمة وفي الشرايع والتحرير استثناء الدماء لا غير فالحكم في القتل لا اشكال ولا خلاف فيه وانما
الاشكال والخلاف في الجرح فالحق الشيخ في المبسوط الجرح بالقتل لعموم الدم وظاهر جماعة وصريح اخرين الجواز
خصوصا اذا كان التوعد بالقتل او العرض واما المال فلا ونسب ذلك في الجواهر الى المشهور قال بعد نسبة الخلاف
الى الشيخ الا ان لزوم الاقتصار في الخروج عن العمومات المجوزة لفعل المحرمات بالاكراه على المتيقن المتبادر من الاطلاق
وهو القتل يقتضي المصير الى جواز الجرح الذي لم يبلغ حده كما هو الاشهر بل لعله المشهور بل ينبغي القطع بجوازه اذا كان
الخوف بتركه على النفس انتهى ولا يبعد ان يحمل اطلاق الدم على الفرد الاكمل وهو القتل بل هو الظاهر من الدم بل لا يمكن
القول بعدم الجواز مطلقا ولو كان المتوعد على تركه القتل ولذا قطعوا بجواز قطع اليد والجرح في باب القصاص المتوعد
على تركه بالقتل وتوقف في الحدائق قال بعد ذكر الخبرين وبالجملة فالمسألة لاجل ما ذكرنا محل اشكال والله العالم انتهى وقال
في الجواهر بعد ما ذكرنا نعم الاحوط اجتنابه حيث لا يعارضه الاحتياط من جانب اخر انتهى وفيه ان ايقاع النفس في الهلاك
والمرايض مخالف للاحتياط فاذا كان التوعد متوجها الى الغير يكون تخليه عن الغير وايقاع نفسه في معرض الخطر مخالفا
للاحتياط لان الاضرار على نفسه بالجرح حرام كما كان حراما على الغير وكذا العرض لان الناس مسلطون على اموالهم
واما على انفسهم بقطع عضو او جرحه فلا فالاحتياط معارض لاحتياط اخر فلا يصح قوله حيث لا يعارضه الاحتياط
من جانب اخر ثم لا فرق بين افراد المؤمنين اذ العبرة في الفرق بحكم الشرع ولا فرق في الشريعة في الدماء بين الصغير والكبير
والعالم والجاهل والصحيح والمريض والحر والعبد والسيد والعامي اذا كانوا محقوني الدماء لان الناس في نظر الشارع من
حيث النفس سواء نعم اذا كان احد الطرفين الامام يكون مقدما على غيره لان نفس الامام مقدمة لبقاء الناس فيجب عليهم ان
يفدوا انفسهم لنفسه والمراد بالمؤمن هو الاخص اعني الشيعي غيرهم لا يعادلهم اذ على ما حققناه في محله الامامة من
الاصول ولذا كان المنكر لاحدهم سيما مخلدا في النار واما ترتب بعض الاحكام عليهم من الطهارة ونحوه فهو من جهة
سهولة الامر على المؤمنين كما هو المعلل في الاخبار والا يكون المترتب عليهم ما كان مترتبا على الكفار وقال السيد في مفتاح
الكرامة وقد اطلقوا من دون تقييد بمسلم ولا مؤمن ولعله منزل على الثاني لكن في الثاني التقييد بالمسلم ولعلنا نتزله
على المؤمن وبه صرح في قصاص كشف اللثام لان العامة مخالف لا يوازن دم مؤمن بل لا شيء يوازي دم المؤمن كما يستفاد
من النصوص انتهى وكذا لا فرق في ذلك بين من كان مستحقا للقتل لزنا او لواط او قتل ونحوها ام لا لان المرخص في
قتله انما هو ولي الدم من الحاكم وغيره واما بالنسبة الى غيرهم فهو محقون الدم فلا يجوز لغيرهم تصدي قتله بل لا يجوز
ضربه وهتكه فكيف من القتل ولا يلحق الحمل قبل ولوج الروح بالنفس وبه قال في الجواهر ويظهر ذلك من الادلة الشرعية
الواردة في دية الحمل **قوله** السابعة والعشرون هجاء المؤمن حرام بالادلة الاربعة لانه همز ولمز واكل اللحم وتعيير واذاعة
سر وكل ذلك كبيرة الخ **اقول** قال في المجمع قوله ويل لكل همزة لمزة قال المبرد الهمزة هو الذي يعيبك بوجهك واللمزة الذي
يعيبك بالغيب وقيل اللمز ما يكون باللسان والعين والاشارة والهمز لا يكون الا باللسان انتهى وقال في القاموس همزه الغياب
للناس او الذي يعيبك في وجهك والهمزة من يعيبك في الغيب انتهى ومما نقلنا من عبارة المجمع والقاموس ظهر انه لا اختصاص
بالذكر في الشعر كما قال في الحدائق قال في هجاء المؤمنين والمراد به ذكر معايبهم في الاشعار انتهى ومال اليه جامع المقاصد والله

ونسبته الى ظاهر القاموس غير صحيح والقول بالحرمة في كلمات الفقهاء مثل المقنعة والنهاية والمراسم والتذكرة والرياض الجواهر
والسيد في مفتاح الكرامة وصاحب الحدائق فيه وغيرهما ممن تعرض للمسألة غير مقيد بالشعر وقال في التذكرة لا خلاف فيه وفي المنتهى
وكشف اللثام الاجماع عليه وقال في الجواهر بلا خلاف اجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه وهو الحجة انتهى ويدل على حرمته مطلقا
ما يدل على حرمة الايذاء والغيبة واذاعة اسرار المؤمن ولا فرق في المؤمن هنا بين الفاسق وغيره كما في المسالك والروضة والحدائق
والجواهر نعم يجوز هجاء الفاسق اذا كان داخلا في مراتب النهي عن المنكر بحيث يتوقف ردعه عليه وجوز الشهيد في حواشي الكتاب
هجاء الفاسق المتظاهر وما ورد في الخبر محصوا ذنوبكم بغيبة الفاسق محمولة على المخالف والمتجاهر والا فلا يجوز غيبة المسلم
كما ذكرنا وفيما ذكرنا ظهر ان المسلم محترم لا يجوز غيبته ولا هتك عرضه بنحو من الانحاء وان كان فاسقا نعم اذا كان متجاهرا يجوز
غيبته فيما يجاهر لا مطلقا لان فيما يجاهر لا عرض له او يقتضي النهي عن المنكر هجاءه لان الهجاء نوع نهي بل قد يكون في بعض الاشخاص
اشد من رشق النبال وامر النبي صلى الله عليه وآله حسانا بهجو المشركين وقال انه اشد عليهم من رشق النبال او يكون جائزا لمصلحة
ونحوها وبجميع ما ذكرنا اشار الشيخ الكبير في شرحه حيث قال لو كان الهجاء لمصلحة عظيمة او مفسدة عن المهجو دنيوية كدفع الهلكة
عن نفسه او المؤاخذة الشديدة جاز هذا كله اذا لاحظ جهة المعصية وجهة الهجو من جهة الشدة والخفة المعلومية تفاوت حرمة
الهجو شدة وضعفا بحسب حال المهجو واصل الهجو بالنسبة الى مراتبه فلا يصح الحكم بجوازه ومقام النهي عن المنكر مطلقا لان المنكر
قد يكون اخف حرمة من حرمة الهجو فلا يجوز دفعه به وظاهر عبارة الشرايع والقواعد والحدائق وغيرها ممن قيدها بالايمان
يدل على جواز هجاء المخالف كما صرح به في المقنعة والنهاية وجامع المقاصد والروضة والمسالك وكشف اللثام للاصل و
ظواهر النصوص باعتبار المفهوم والمخالفة في ذلك المحقق الاردبيلي في الغيبة حيث حكم بعدم جواز غيبة المخالف لظاهر النصوص
حيث ان قوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا اما للمكلفين كلهم او المسلمين فقط لجواز غيبة الكافر فاذا لم يجز الغيبة لا يجوز هجاؤه
لانه غيبة مع شيء اخر كاذاعة السر ونحوه الا انه قد حققنا جوازه في محله واما المشركون فلا اشكال كما لا خلاف في جواز هجوهم
وسبهم ولعنهم وشتمهم ما لم يكن قذفا مع عدم شرائطه او فحشا وقد امر رسول الله صلى الله عليه وآله حسانا بهجوهم وقال انه
اشد عليهم من رشق النبال نعم لو رجعوا عن عقيدتهم لزم محوه ان كان قد نقش بناء على وجوب محو كتابة هجو المؤمن كما صرح الشيخ
الكبير في شرحه قال من كتب هجو المؤمن في ديوانه وجب عليه كفاية محوه ووجب على الناس ردعه **قوله** الخامس مما يحرم التكسب به
ما يجب على الانسان فعله عينا او كفاية تعبدا او توصلا على المشهور كما في المسالك بل عن مجمع البرهان وكان لدليله الاجماع الخ
اقول تحقيقا للكلام في المقام يتم في طي مقامات **الاول** في محل الكلام وموضوع البحث **فنقول** ان الذي يستفاد
من جماعة ان الموضوع هو الواجبات دون المستحبات وان المراد به الاعم من النفسي والغيري والعيني والكفائي والتعبدي والتوصلي
منهم المحقق حيث قال الخامس ما يجب على الانسان فعله كتغسيل الموتى انتهى ومنهم العلامة في القواعد حيث قال الخامس ما يجب
على الانسان فعله يحرم الاجرة عليه كتغسيل الموتى انتهى ومثله قال في الحدائق ولا شك في ان اطلاق قولهم يشمل جميع الواجبات
ويدل على ان الموضوع عام ما ذكره السيد في رسالته في اخر كتاب الصلوة من البرهان ما لفظه السادس من انواع الاكتسابات
المحرمة اخذ الاجرة على عمل واجب ومنه الفعل الواجب من تغسيل الاموات وتكفينهم انتهى وصرح بالتعميم في الجملة في المستند قال
المشهور انه لا يجوز اخذ الاجرة على ما يجب فعله عينا او كفاية انتهى ومثله قال في الجواهر والاردبيلي في شرح الارشاد وصرح
بالتعميم ايضا الشيخ الاجل في المنتهى قال بعد نقل عبارة اللمعة ووجه اختصاص التمثيل بالتغسيل والتكفين من بين الواجبات كالصلوة
المنع من اخذ الاجرة عليها كغيرها من الواجبات كفائية وعينية اصلية او توصلية اعتبر في صحتها نية القربة او لم يعتبر كما هو
المعروف بين الاصحاب انتهى وقال الشيخ الكبير في شرحه على القواعد ما يجب على الانسان فعله وجوبا مطلقا او مشروطا بعد
العوض وقد يتحقق شرطه لتعلق ملك او حق مخلوق او خالق يحرم الاجرة عليه بالجعل وساير الاعواض عينا كصلوة الفريضة
وصوم شهر رمضان او كفائيا كتغسيل الموتى وتكفينهم وتحنيطهم والصلوة عليهم وحفر قبورهم ودفنهم وحملهم الى محالها ونحوها

من الاعمال اللازمة التي تتعلق بالمال الاصلي كاحتراز وبغارضي تنذر او عهد او نحوها انتهى وقيد في الرياض بالذاتي حيث قال بعد قول المحقق ره اخذ الاجرة على القدر الواجب من تغسيل الاموات وتكفينهم وحملهم ودفنهم ونحوها الواجبات الاخر التي تجب على الاجير عينا او كفاية وجوبا ذاتيا ويراد بالذاتي المعنوي بدليل قوله بعد ذلك وخرج بالذاتي التوصلي كاكثر الصناعات الواجبة كفاية توصلا الى ما هو المقصود من الامر بها وهو انتظام امر المعاش والمعاد انتهى وبما ذكرنا من نقل كلماتهم ظهر ان كلماتهم بين مطلق ومقيد كلا منهم قيده في العنوان بما لم يقيده الاخر ولذا يمكن ان يستفاد من مجموع كلماتهم وجوه **الاول** ان يكون محل الكلام هو العبادات مطلقا واما غير العبادات فلا ولو كان واجبا عليه عينا او كفاية وحكي ذلك عن فخر المحققين بل يمكن اسناده الى كل من قال بجواز اخذ الاجرة على القضاء مطلقا حتى في حال التعين عليه وكذا يمكن اسناده الى كل من قال في دليل ذلك بانه منافي للاخلاص لان مقتضى ذلك ان يكون الشيء مما يتوقف صحته على النية والا لم يكن وجها لعدم جواز اخذ الاجرة عليه **الثاني** ما ذكره الشيخ الكبير في شرحه على القواعد من ان محل الكلام هو ما عدا الواجب المشروط بالعوض وقد ذكرنا بعض كلامه في السابق وعلى ذلك بنى جواز اخذ الاجرة على الصنائع الواجبة وفاده بعد ذلك انما ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب قبل حصول شرطه فتعلق الاجارة به قبله لا مانع منه ولو كانت هي الشرط في وجوبه فكلما وجب كفاية من حرف وصناعات لم يجب الا بشرط العوض باجارة او جعالة او نحوهما فلا فرق بين وجوبها العيني ووجوبها الكفائي لتاخر الوجوب عنها وعدمه قبلها على ان بذل الطعام والشراب للمضطر ان بقي على الكفاية او تعين يستحق فيه اخذ العوض على الاصح لان وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالاصالة كالنفقات او بالعارض كالمنذورات ونحوها انتهى **الثالث** ما حكاه بعض عن فخر المحققين من ان محل الكلام ما كان واجبا على شخص معين او وجب كفاية لكن كان عبادة فكل ما وجب على شخص معين لا يجوز له اخذ الاجرة عليه في الاجارة الا ما نص الشارع على جوازه كالدفن ونحوه **الرابع** ان محل البحث ما هي العبادة واما ما كان غير العبادة عينيا غير منوط به النظام او كان غير عبادي وكان كفائيا او عينيا منوطا به النظام جاز اخذ الاجرة عليه نظرا الى ان المقصود لما كان بقاء النظام فذلك مقتض لجواز اخذ العامل الاجرة لان حرمانه منها مخل بالنظام وهذا مستفاد من كلام علامة الطباطبائي في مصابيحه حيث قال ان جواز اخذ الاجرة في غير العبادة انما يصح في الكفائي دون العيني لان اخذ الاجرة على العمل انما يجوز اذا كان العمل مما يستحق عليه الاجرة وانما يستحق عليه الاجرة لو جاز الامتناع عنه بدونها اذ مع امتناعه جاز الامتناع عن اعطاء الاجرة وامتنع الالزام عليها نعم لو كان المطلوب من العيني دفع الضرورة او حصول النظام فلا باس باخذ الاجرة عليه والا لاختل النظام لو بقيت الضرورة ولذا جاز الامتناع عن العمل هنا بدونها انتهى **الخامس** ما افاده صاحب الرياض ره من كون محل البحث هو الواجب النفسي مما كان واجبا لغيره من اخذ الاجرة عليه فالمنع مختص بالواجبات العينية او الكفائية المقصودة لذاتها كاحكام الموتى وتعليم الفقه دون ما يجب لغيره كالصنائع ونحوها **السادس** ما عن بعض من اختصاص الكلام بالواجب العيني او الكفائي اذا لم يقم به من به الكفاية فالتزم بجواز اخذ الاجرة في الواجبات الكفائية في صورة قيام من به الكفاية لعدم وجوبها ح وجعل من هذا القبيل اخذ الاجرة على الصنائع التي بها قوام النظام وكذا اخذ الاجرة على الجهاد ظهر من جميع ما ذكرنا وجوه الخلاف في المسئلة فلا بد ان يرجع الى دليل هذا الحكم فكل ما يقتضيه يؤخذ به الا فلا اصل يقتضي الحكم بجواز اخذ الاجرة على الجميع **المقام الثاني** انه قد لا يخفى ان محل الكلام انما هو فيما اذا كانت المنفعة راجعة الى من يدفع العوض حتى يصدق المعاوضة والمعاملة ثم يقال بحرمته فهذا في الحقيقة قيد لتحقيق الموضوع حتى يصير بسببه داخلا في العنوان المحرم والا بان كان الواجب مما لا ينتفع به دافع العوض فلا يعقل اخذ العوض عنه لانه كالجمع بين العوض والمعوض فيخرج عن عنوان المعاوضة والمبادلة وعلى هذا فلا فرق بين المستحب والواجب والمكروه والمباح لان هذا في الحقيقة شرط عقلي لتحقق الموضوع فلا فرق بين الافراد **وفيه اولا** ان هذا القيد غير مذكور في كلام الاكثر بل قل من قيد محل الكلام بهذا القيد كالسيد الطباطبائي في مكاسبه بل اطلاق كلام جماعة يقتضي الحكم به مطلقا كعبارة الشيخ الكبير في شرح القواعد يشمل ما ينتفع به الغير وما لا ينتفع به الغير حيث مثل الواجب العيني بالصلوة

اودعه كك

وصيام شهر رمضان وان اطلاقه يشمل القسمين من الواجب النفسي **وثانيا** ان ذلك يوجب تقييد المستحب والمكروه ايضا بهذا القيد لان المستحب اذا كان مما لا يرجع نفعه الى الغير لا يصح دفع العوض عنه لانه معاوضة سفهية وجمع بين العوض والمعوض كالوضوءات المستحبة للكون على الطهارة والاغسال المستحبة ونحوها مما لا ينتفع به الغير اذ لا فرق في عدم تحقق المعاوضة فيما اذا لم يرجع العوض الى من يدفع الثمن بين المستحب والمكروه والواجب **وثالثا** ان لزوم كون الواجب بحيث يرجع نفعه الى الباذل صحيح اما قوله لا يجوز اخذ الاجرة على صلوة ظهره غير صحيح لامكان فرض منفعة لذلك يعود الى الباذل ايضا كما اذا كان المستاجر للغير لصلوة الظهر جاهلا بعدد ركعات الصلوة او افعالها وكيفياتها فاستاجر غيره ليصلي ليتعلم منه كما في الصلوة البيانية عن الائمة عليهم السلام **ورابعا** ان المناط في المعاملة ليس الا ان يكون للعمل نفع عقلائي يصح ان يدفع العاقل في مقابله العوض حتى لا يكون المعاوضة سفهية واما اعتبار ان يكون النفع عائدا الى من يدفع العوض فلا لان من الممكن ان يدفع الشخص الثمن في مقابلها ينتفع به صديقه كالاستيجار لكنس دار صديقه بل يدفع الاجرة في مقابل عمل يكون شعارا من غير ان يكون للقرب بل المناقضة وارغام العنف على مخالفيه اشتهى دينونة او يكون قصده في دفع العوض عن العبادة مجرد ان يكون الله مطاعا ولا شك في ان هذه الانحاء ابعد من المعاوضة السفهية فالعبرة هو مجرد كون المعاوضة مما كان قابلا لدفع العوض في مقابله اما ان يكون نفعه عائدا الى من يدفع العوض فلا دليل عليه فظهر مما ذكرنا ان الحق في التعبير ان يقال ان العمل اذا لم يكن له تعلق بالغير بوجه لا بنحو ان يعود نفعه الى الغير ولا بان يوقع العمل له او نيابة عنه فلا يعقل اخذ الاجرة عليه مطلقا مباحا كان او مستحبا او واجبا ذاتيا او توصليا عينيا او كفائيا لان الاجرة فيه عوض بلا معوض وان شئت قلت جمع بين العوض والمعوض لانه عمل لنفسه واذا كان له تعلق بالغير بنحو من الانحاء سواء كان ثوابه راجعا اليه كالزيارة وقراءة القرآن او يكون نفسه قد وقع له كالصلوة قضاء عن الميت او ينتفع به كما اذا علمه الدعاء او يكتب الدعاء ليحفظه ونحوها فالعبرة والمناط هو وجود النفع لا عوده الى الدافع **المقام الثالث** في الدليل الدال على عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات **فنقول** ان الذي يحصل بعد التتبع في كلماتهم امور **الاول** الاجماع قال الاردبيلي في شرحه بعد قول المصنف الخامس الخ الظاهر انه لا خلاف في عدم جواز اخذ الاجرة على فعل واجب على الاجير سواء كان عينيا او كفائيا وكان الاجماع دليله انتهى وفي المسالك ادعى الشهرة وكذا في المستند قال في المستند المشهور انه لا يجوز اخذ الاجرة على ما يجب فعله عينا او كفاية ونفى بعضهم الخلاف فيه انتهى ونفى في الجواهر الخلاف في المعتد به قال بعد قول المصنف الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان بلا خلاف معتد به اجده فيه انتهى قال في الرياض بعد قول المصنف السادس اخذ الاجرة على القدر الواجب من تغسيل الاموات الخ ونحوها الواجبات الاخر التي تجب على الاجير عينا او كفاية وجوبا ذاتيا بلا خلاف بل عليه الاجماع في كلام جماعة وهو الحجة انتهى وقال في المنية بعد نقل كلام الشهيد في اللمعة في عدم جواز اخذ الاجرة على تغسيل الموتى وتكفينهم وح فالمتجه المنع من اخذ الاجرة عليها كغيرها من الواجبات كفائية وعينية اصلية او توصلية اعتبر في صحتها نية القربة او لم يعتبر كما هو المعروف بين الاصحاب حتى كاد ان يكون اجماعا بل هو اجماعي في الجملة الا ان الاشكال في عموم الحكم لكل واجب انتهى **الثاني** ما عن الشيخ الكبير في شرح القواعد من ان المنافاة بين صفة الوجوب والتملك ذاتية لان المملوك والمستحق لا يملك ولا يستحق ثانيا وبعبارة اخرى ان في صفة الوجوب منافاة لتعلق الاجارة بالواجب واخذ العوض عليه فان الايجاب بالامر لا يقصر عن الايجاب بالاجارة فكما ان تملك العمل للشخص يمنع من تملكه لغيره فكذا ايجاب العمل من الله تعالى يقتضي اختصاصه به وعدم تسلط الغير عليه وخروج العمل عن كونه مملوكا للعبد بحيث يتصرف فيه كيف شاء وهذه المنافاة في الواجبات العينية من الصلوة والصوم والحج والطهارة وغير ذلك ظاهرة لا ارتياب فيها وكذا الكفائية فان مناط المنع الوجوب القاضي بكون العمل مملوكا ومستحقا لله تعالى فلا يملكه ولا يستحقه غيره **الثالث** ما عن الشيخ الكبير في شرح القواعد ايضا من ان

[illegible]

الاجارة لو تعلقت به كان للمستاجر سلطان عليه في الايجاد والعدم على نحو سلطان المالك وكان له الابراء والاقالة
والتاجيل وكان للاجير تسلطه على التسليم وفي الواجب يمتنع ذلك وهو في العيني بالاصل والعارض واضح واما الكفائي فلانه
بفعله يتعين له فلا يدخل في ملك الاخر لعدم نفع للمستاجر فيما يملكه وليستحقه غيره لا انه بمنزلة قولنا استاجرتك لتملك منفعتك
المملوكة لك او لغيرك **الرابع** ان الظاهر عدم دخول نحو هذه المعاوضات في عمومات المعاملات من الكتاب والسنة فيبقى
تحت الاصل وهو عموم عدم الانتقال عن الحالة الاولى فالادلة منصرفة عنها لان الموضوع في المعاملات هو الموضوعات
العرفية لا الشرعية فما كانت متداولة يشملها العمومات والاطلاقات واما غير المتداولة فالادلة منصرفة عنها **الخامس**
ان المتبادر عن ايجاب شيء طلبه مجانا وبلا عوض ولذا لو امر المولى عبده بامر فاخذ الاجرة من شخص لو كان له فيه نفع يذمه
عرفا الا ان يكون قرينة على جوازه اذ الواجب لا يصير واجبا الا ان يكون جهة المصلحة فيه تامة فاذا كانت تامة تكون هي
الداعي لامر المولى باتيانه فاذا امره فلا بد ان يفعله لهذا الامر فاذا اخذ الاجرة لهذا العمل يكون فعله مشوبا فكانه فعله
لاخذ المال لا لامر المولى **السادس** ان كل ما كان الغرض الاهم منه الاخرة اما لجلب نفع فيها او لدفع ضرر لا يجوز
اخذ الاجرة عليه لان العوض له في مقابل المنفعة الغالبة والا فالمنافع النادرة لا يعتنى بها فلا يصح دفع العوض في مقابله
فلو دفع المال في مقابل المنفعة النادرة يكون المعاملة سفهية فما كان المقصود منه الاخرة يكون غيره من المنافع بالنسبة منفعة
نادرة فلا يجوز دفع العوض في مقابله **السابع** ان اخذ الاجرة مخالف للقربة اذ القربة لا يتيسر الا باتيان الفعل بداعي
القرب فالقرب غاية للفعل العبادي فهو السبب والمحرك لايجاد الفعل ولا يمكن ان يكون القرب حاصلا بسبب دفع العوض اذ
العوض اذا كان محركا في العمل يكون هو المحرك لا داعي القرب فلو كان مع القرب محركا لا يكون القرب محضا محركا له لان المركب
من الداخل والخارج خارج هذا غاية ما يتصور من الادلة الدالة على حرمة اخذ الاجرة على الواجب **ويمكن** الخدشة في الجميع
اما في الاول فاولا بان المذكور نقل الاجماع في كلام جماعة كالسيد في الرياض ونقل الاجماع لبس بحجة وانما هو حجة
بالنسبة الى السيد ونحوه ممن قال بحجية مطلق الظن ومن قال بالاجماع المحصل كالاردبيلي فيكون بالنسبة الينا ايضا منقولا
فلا يمكن لنا الركون اليه وثانيا ان مدرك قول المنكرين الذين يستفاد منهم الاجماع ليس الا ما ذكرنا من الوجوه وسنذكر عدم
تماميتها ولو تمت تكون قولهم مستندا الى هذه المدارك ولا يمكن استفادة الاجماع من هذه الاقوال وثالثا فبان مع هذه
الاختلافات والاقوال التي قد ذكرنا لا يمكن دعوى الاجماع في جميع الاقسام المذكورة فلا بد من الاخذ بالمتيقن وليس الا
ما كان واجبا نفسيا عباديا تاما لا ينتفع به الغير واما غيره فلا واما الشهرة ولو للاختلاف كما في كلام جماعة فليس بحجة
عندنا لما ذكرنا في الاصول من ان ادلة حجية خبر الواحد لا يشملها ولا دليل يدل على حجيتها الا دليل الانسداد على ما فصلنا
هنالك وهو غير مختار لنا واما ما ذكره المصنف من ان الظاهر ان نسبته الى المشهور في المسالك في مقابل قول السيد المحامي
في وجوب تجهيز الميت على غير الولي لا في حرمة اخذ الاجرة على تقدير الوجوب فغير ظاهر لانه قال في المسالك بعد قول المصنف
الخامس ما يجب على الانسان كتغسيل الموتى وتكفينهم الخ هذا هو المشهور بين الاصحاب وعليه الفتوى وذهب المرتضى الى جواز
اخذه لغير الولي بناء على اختصاص الوجوب به ولا شك في ان الظاهر ان دعوى الشهرة بعد القول بحرمة اخذ الاجرة يرجع
اليه لا الى خلاف المرتضى الذي ذكره بعده **واما في الثاني** فاولا نمنع كونه مملوكا ومستحقا لمن يعمل له بمجرد الوجوب بل
فرق واضح بين ملك الانسان العمل على الغير وبين ان يجب على الغير العمل وجوبا تكليفيا محضا لان في ملك الانسان العمل
يكون المنافاة بسبب ان نفعه ومنفعته عائدة اليه فحصول المنفعة للغير مناف له واما في الوجوب فيكون المصلحة عائدة الى الفاعل
شخصا او نوعا لا الى الله تعالى فلا يصح ما قيل في الاجارة وكذا لو كان المنفعة العائدة الى الغير غير ما نحن عن العائدة اليه لم يكن
منع من اخذ العوض لما يعود اليه لم كونه اجيرا للغير مثلا يصح ان يوجر الشخص الذي اجار نفسه للغير للخياطة لقراءة القران
اذا كان محافظا للقران لان هذا العمل غير مناف لعمله للمستاجر وثانيا ان هذا لا يتم في جميع الواجبات كالوجوب المقدمي اذا كان

في الجواب عن ادلة المانعين عن اخذ الاجرة على الواجب

عقليا او يكون الاجرة للاخذ باحد افراد الواجب المخير كاخذ شيء من ولد الامر لعقيقته في الكفاية وكذا اخذ الاجرة لارتكاب العمل
اذا كان كفائيا مثلا لو علم مديون بوجود ميت ولم يكن هناك مكلف اخر غيره لا يبالي بالتكاليف فان المديون العمل الا ان له
ان يدفع الاجرة لتصدي الغير لذلك لان في هذا المورد لا ياخذ الغير الاجرة على نفس العمل بل باخذها لان يرتكب الفرد المعين او
لا صل تصديه للعمل مع انه غير متعين عليه اذ ما كان واجبا هو احد الافراد لا بعينه كما في الاول او نفس العمل مع قطع النظر عن
فاعل مخصوص فاخذ الاجرة يكون لارتكاب الفرد المعين وتصدي الشخص المعين وهذا غير واجب عليه فالمتعلق لامر الشارع
غير ما باخذ الاجرة في عوضه ولذا ان استاجر شخصا العمل يصح اخذ الاجرة لاتيانه في محل معين او بنحو خاص او في حضور اشخاص خاصة
لتعلمهم ونحوها وبما ذكرنا ظهر انه لا ظهور في الكلمات فرق بين الحج والصلوة والصوم ونحوها في اخذ الاجرة **واما في الثالث**
فاولا بان قوله كان للمستاجر سلطان عليه انما يصح بمعنى ان للمستاجر السلطنة على الابراء من اللزوم الحاصل بالاجارة ولا
ينافي ذلك بقاء الوجوب التكليفي على حاله كما اذا نذر الواجب ثم اخل وكذا الاقالة والتاجيل وثانيا ففي قوله للاجير تسلطه
على التسليم اشكال من جهة ان غاية ما دل الدليل من العموم او الاطلاق لزوم كون المنفعة عائدة الى المستاجر والا لم يصح دفع
العوض كما في الاجارة للتعلم وعليه اتيان المصلي صلوته لا ينافي تعلم الغير الصلوة بفعله والاجارة لذلك وبهذا يشبه
العبادات البيانية الصادرة عن الائمة في مقام البيان من الصلوة والوضوء ونحوهما وان لم يكن فعلهم بعنوان الاجارة وثالثا
ففي قوله بقوله يتعين له ان تعينه له بعد ايجاد الفعل ليس الا بمعنى حصول امتثال امر الله تعالى به وهذا غير مناف لحصول
النفع للغير والفرق بينه وبين استاجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك واضح فان قوله لتملك المراد به الملك الوضعي و
هو مناف للتملك الوضعي المقصود من صيغة استاجرتك بخلاف محل البحث فان ملكية الاجير فيه للعمل ليست الا امتثاله
امر الله تعالى وما فاته تملك الغير ممنوع ورابعا ان المقصود من دفع العوض اذا كان مجرد خروج الاخر عن عهدة التكليف في الكفائي
فلا ضير فيه لان ذلك من المقاصد العقلائية ولا شك في ان هذا يحصل بمجرد تصدي الغير لهذا العمل وتعينه عليه بعد التصدي
غير مضر بالمقصود ولو لم يكن نافعا لان بعد تعينه عليه يخرج الاخر عن تحت التكليف الذي يعاقب على تركه بترك كل احد
واما في الرابع فبانه قد ذكرنا ان للعام افرادا ظاهرة متبادرة الى الذهن ابتداء لكنها لا يصير سببا للانصراف
الى غيرها بحيث لو اريد من العام غير هذه الافراد لاحتاج الى القرينة لكون غير هذه الافراد افرادا نادرة وما نحن فيه ليس
من هذا القبيل اذ لا شك في ان التمسك بعموم او فوا بالعقود لاجارة لتعليم الصلوة او الفرائض وصلوة النيابة للموتى لا يحتاج
الى قرينة والحاصل انها وان كانت غير متبادرة ابتداء الا انه ليس عدم التبادر بحيث يصير سببا للانصراف مع امكان
ان يقال انه لو كانت العمومات والاطلاقات منصرفة الى العقود المتعارفة فليست هذه الافراد من افراد الغير المتعارفة
الاجارة لتعليم العلوم الدينية والافعال العبادية من المستحبات والواجبات كثيرة ومتداولة في جميع الازمنة من جميع المذاهب
بل من راجع الى وجدانه يظهر له ان هذه الافراد ليست ابعد في التعارف من بعض اقسام الوضوء والغسل والصلوة ونحوها
من العبادات ومع ذلك يتمسك للامر بها من الشارع بالعمومات والاطلاقات الواردة في هذه الامور مضافا الى كفاية اطلاق
ادلة الاجارة في الحكم بالصحة في غير ما خرج بالدليل كخبر تحف العقول **قال** واما تفسير الاجارات فاجارة الانسان نفسه
او ما يملك او يلي امره من قرابته او دابته او ثوبه بوجه الحلال من جهات الاجارات بان يوجر نفسه او داره او ارضه او شيئا يملكه
فيما ينتفع به من وجوه المنافع او العمل بنفسه وولده ومملوكه واجيره من غير ان يكون وكيلا للوالي او واليا للوالي فلا باس ان
يكون اجيرا يوجر نفسه وولده او قرابته او ملكه او وكيله في اجارته لانهم وكلاء الاجير من عنده ليس هم بولاة الوالي نظير الحمال
الذي يحمل شيئا معلوما بشيء معلوم فيجعل ذلك الشيء الذي يجوز له حمله بنفسه او بملكه او دابته او يوجر نفسه في عمل يعمل ذلك
العمل حلالا لمن كان من الناس ملكا او سوقة او كافرا او مؤمنا فحلال اجارته وحلال كسبه من هذه الوجوه **فاما** وجوه
الحرام من وجوه الاجارة نظير ان يواجر نفسه على حمل ما يحرم اكله او شربه او يواجر نفسه في صنعة ذلك الشيء او حفظه او يواجر

نفسه في هدم المساجد ضرارًا او قتل النفس بغير حق او عمل الصنادير والاصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميتة والدم او شيء من وجوه الفساد الذي كان محرمًا عليه من غير جهة الاجارة فيه وكل امر منهي عنه من جهة من الجهات فحرم على الانسان اجارة نفسه فيه ومن تقسيم القسمين وذكر الامثلة ظهر ان ما نحن فيه لا مانع عنه وليس داخلًا تحت ما كان حرامًا نعم لا يجوز الاجارة في الموارد المنهية كما سيبيّنها ان شاء الله **واما الخامس** ففيه اولًا ان المتبادر من ايجاب شيء طلبه مجانًا وبلا عوض غير معلوم اذ لم يكن مفاد امر الشارع في الوجوب الا بيان ان المصلحة الملزمة في فعل موجودة لا بد للمكلف ان يوجده لاحرازها وادراكها اما كون الاتيان بالعوض او بلا عوض فغير مستفاد منه ولذا لا تنافي بين وجوب دفع الطعام الى المضطر مع وجوب دفع قيمته عليه مع ان الحكم بعدم جواز اخذ الاجرة لمطلق الواجبات مناف لاحترام عمل المسلم الثابت بالنصوص والاجماع والعقل وثانيًا انه قد ذكرنا ان الفرق واضح بين الواجب الشرعي وعمل العبد للمولى لان افعال الناس واوامرهم يكون بسبب اشتهاهم ومناصهم الراجعة اليهم وكثيرًا ما يكون اخذ الاجرة منافيًا للاغراض الشهوية مثل كونه مرهونًا للغير او ذكر ان عبده محتاجًا الى الغير لاخذ الاجرة ونحوها من الاغراض المركوزة في اذهان الناس واما بالنسبة الى الشارع فلا يتصور شيء منها اذ مقصوده ليس الا ايجاد العمل واما اخذ الاجرة وعدمه فهو خارج عن غرضه وثالثًا ان ما يدل عليه اخر الكلام من شوب الغرض العبادي بسبب اخذ الاجرة ففيه ان هذا يرجع الى الدليل السابع وسنبيّنه ان شاء الله **واما عن السادس** ففيه اولًا فان اكثر الموارد يكون دفع العوض للمنفعة الاخروية ودفع مضرتها لان من يدفع العوض لقراءة القران يدفعه للاجر والثواب لنفسه او لموانه وكذا الاستيجار للصلوة نيابة عن موانه ليس الا للنفع الاخروي ودفع مضارة فلا يكون سفهيًا وثانيًا ان المعاملة السفهية ليس لها حقيقة شرعية بل المناط في كونها سفهية حكم العرف فما كان المعوض مما يدفع العقلاء في مقابلة العوض لا يكون سفهية وما لم يكن مما يدفع في مقابلة العوض تصير المعاملة بدفع العوض سفهية ولا اشكال لاحد في ان العقلاء يدفعون العوض بالنظر الى هذه المنافع فلا يصح الحكم بسفهية هذه المعاملات **واما عن السابع** وهو كون اخذ الاجرة في العبادات منافيًا للقربة المأخوذة في العبادات ففيه اولًا ان هذا الدليل اخص من المدعى لعدم شمول ما كان من الواجبات الغير متوقفة صحته على القربة كتكفين الموتى ودفنهم وانقاذ الغريق ونحوها مع انه منقوض بالمستحبات للقول بالصحة فيها ممن قال بالبطلان في الواجبات وثانيًا ان هذا اشكال معروف جار في جميع اقسام العبادات اذا وقع عن النائب بالاجرة فلا بد ان نتكلم في كلي المسئلة حتى يظهر الحال في جميع افراده لان الاشكال واحد والجواب واحد فنقول ان المستفاد من كلمات الاصحاب في الموارد المختلفة في الجواب عنه وجوه احدها وثانيها ما يظهر من الجواهر في كتاب الرهن عن الراهن في مسئلة عتق المرهون عن الراهن واجازة الراهن ذلك حيث اختار الصحة لشمول بعض ادلة الفضولي له كصحة التصدق واداء الخمس والزكوة من الغير فضولة فقال في الاقوى الجواز فيه بناء على شمول دليل الفضولي لمثل ذلك وان قلنا باعتبار نية القربة التي يكفي في ايجادها مشروعية الفضولي مثل التوكيل والتبرع ومرجع الجميع الا الى مشروعية ايجاد صورة الفعل العبادي عن الغير على وجه يسقط التكليف عنه لا ان المراد توجه امر الى الفاعل النائب بقصد امتثاله كما في الاصيل ضرورة عدمه في الوكيل مثلًا فضلًا عن غيره حتى الاجارة التي يؤمر بها انها بعد تمام العقد من حيث كونه وفاء بالعقد لا امر عبادة او الى ان الغير مأمور بايقاع الصلوة عن الغير ولو ندبًا على نحو امر الولد بالقضاء عن والده فيكون نية القربة فيه باعتبار كونه مأمورًا بذلك بل هو معنى المشروعية تبرعًا او وكالة وجواز اخذ الاجرة عليه مع انه عبادة محضة للاجير كالنافلة للدليل الوارد في الحج وغيره ولعله باعتبار نفعه ووصول منفعته للغير خصوصًا مع ما في تمثيله وكان هذا اقوى من الاول سيما بعد معلومية كون صلوة النائب صنفًا من العبادة بل هي نوع مقابل للعبادة الاصلية نعم قد يفرق بين التوكيل وغيره والله اعلم انتهى وهذه العبارة مشتملة على وجهين احدهما ان ايجاد صورة الفعل العبادي عن الغير مشروع ومسقط تكليف عن الغير من دون توجه امر الى الفاعل النائب اما مطلقًا او من حيث نيابته

ويتصور ذلك بوجوه احدها ما ذكره النراقي من عدم اشتراط القربة في فعل النائب بل يكفي ايجاد صورة العبادة خالية عن روح العبادة اعني القربة فايجاد هذه الصورة بنفسها يسقط عن الغير التكليف تعبدًا وهذا امضاء من الشارع ويشهد على ذلك قوله لا ان المراد توجه امر الى النائب لكنه ينافي صدر كلامه حيث قال وان قلنا باعتبار نية القربة التي يكفي في ايجادها الا اللهم الا على توجيه وتاويل بان يراد من الكفاية استغناؤها عنه اي يغني عن ايجادها مشروعية الفضولي الخ ويشهد بذلك التوجيه ما ذكره بعد ذلك بفصل قليل من قوله ومرجع الجميع الى مشروعية ايجاد صورة فعل العبادي عن الغير لانه صريح في ان المراد الصورة من غير حقيقته والا فلا معنى للتعبير بالصورة ثانيها ان يكون مراده توجه امر من الشارع الى الفاعل بصورة الفعل العبادي اي بدون عنوان النيابة فيقصد القربة بهذا الامر المتعلق بنفس الفعل ويفعله كانه نيابة عن الغير فيكون مأمورًا بايجاد صورة العمل نيابة عن الغير لا مأمورًا بنفس النيابة وعلى هذا فيكون الداعي له هو الامر المتعلق بنفس الفعل لا المتعلق بعنوان النيابة لان المفروض عدمه فيكون مراده بقوله لا ان المراد توجه امر الى الفاعل النائب عدم توجهه اليه من حيث كونه نائبًا لا من حيث كونه فاعلًا ثالثها ان يكون المراد كفاية ايجاد صورة العمل بداعي المحبوبية الذاتية وان لم يتعلق بها امر بالنسبة اليه اذ لا شك في ان العبادات بالذات راجحة فيفعلها عن الغير بداعي رجحانها الذاتي الوجه الثاني من وجوه الجواب ان الفاعل النائب مأمور بالنيابة عن الغير في العبادة اي بايجاد العمل نيابة عن الغير كان الشارع قال نب عن الغير في الصلوة فيقصد القربة بهذا الامر والفرق بينه وبين الاحتمال الثاني المقصود من الوجه الاول من الاجوبة ان الامر في الثاني من الاول متعلق باتيان الفعل فيفعل نيابة وفي هذا الوجه متعلق بعنوان النيابة فعلى الاول يقصد القربة بالامر المتعلق بنفس الصلوة ويفعل هذه الصلوة بداعي امرها نيابة عن الغير وعلى الثاني يقصد القربة بالامر المتعلق بالصلوة الماتي بها نيابة فيفعل الصلوة نيابة عن الغير بداعي القربة الثالث من الوجوه ما نقل عن النراقي وهو الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلاث الرابع ما حكي عن الفخر من دعوى الملازمة بين صحة النيابة في اصل العمل والنيابة في القربة بمعنى انه بعد امر الشارع بالنيابة لا بد ان يكون القربة متمشية عنه ايضًا والا لا يصح الامر بالنيابة اذ الامر بما كان ممتنعًا حصوله عنه قبيح فاذا امر الشارع باتيان امر العبادي عن الغير فلا بد ان يكون ايجاده عنه ممكنًا لان الامر لا يتعلق بالمحال وان لم نعلم بيانه الخامس ان له اتيان العمل بداعي امر الاستيجار لان بالاستيجار يصير فعل الغير واجبًا عليه فيجب خروجه عن عهدته وبهذا الوجوب يقصد القربة لان الزام من قبله قهرًا فيكون فعله بداعي خروجه عن هذا التكليف وهذا هو القربة فيكون نفس الاجارة سببًا لتمشي القربة عنه بل مؤكد لتمشي القربة لا منافية قال الشيخ الكبير في شرحه على القواعد بعد ما نقل انه ربما قيل بان شرطية القربة تنافيها وفيه ان الالتزام بالاجارة يؤكد القربة فيها كما يؤكد النذر والعهد وسائر الالتزامات كما اكدت بها اجارة الحج قربة انتهى السادس ما ذكره المصنف في القضاء عن الميت من ان الفاعل النائب بعد جعل نفسه منزلة المنوب عنه يتوجه اليه ما يتوجه الى المنوب عنه اذ بعد جعل نفسه منزلة الغير يكون كانه هو الفاعل الاصيل فيقصد القربة بالامر المتوجه اليه من حيث انه هو المنوب عنه لا من حيث انه النائب ولا شك في ان الامر المتوجه اليه يكون متعلقًا بنفس العمل لا بعنوان النيابة فيفعل الفعل بداعي التقرب الملحوظ الى الامر المتوجه اليه لكن لا من حيث انه هو بل لاجل انه هو المنوب عنه للاعتبار العرفي الحاصل من التنزيل الممضي عند الشارع فعلى هذا فلا مانع من اخذ الاجرة لان الاجر يكون بسبب التنزيل لا بسبب العبادة حتى ينافي القربة ولا تنافي بينهما لانهما مرتبان ليسا في عرض واحد بل احدهما في طول الاخر متاخر عنه رتبة واورد عليه انه على هذا الابدان لا يصح الفعل العبادي عن الغير في زمان حيوة المنوب عنه اذا كان المنوب عنه مشغولًا بالعبادة اذ لا يتصور تعلق امرين الى مامور واحد في زمان واحد مع ان الاصحاب صرحوا بجواز اتيان النائب عن المنوب عنه العبادات المستحبة حين اشتغاله بفعل العبادة ايضًا كالزيارة وفيه ان العبادات على قسمين قسم لا يصح اتيانه في زمان واحد الا واحدًا كالصلوة اليومية لانه من

في كلام الجواهر

الترتيب المخالف له وقسم يصح اتيانه في زمان واحد ازيد من واحد كالزيارات المستحبة والحج المستحب اذ الشارع انما امر المنوب عنه بالزيارة وانما كان ارادة الواحدة منه لسبب عدم تمكنه عن اتيانه ازيد من الواحد في كل آن بحيث لو فرض تمكنه من زيارتين بل الف زيارة في آن واحد لكان مأمورا بالجميع فاذا حصل له التمكن بنفس فعل النائب في تربيتهم المنوب عنه فلا مانع عنه لانه يكون كشخص واحد يتمكن من اتيان عملين في زمان واحد السابع ما نقل عنه ايضا في باب الوقف وهو الاحتمال الثالث في الوجه الاول من كلام صاحب الجواهر من كفاية المحبوبية الذاتية في القربة المعتبرة في العبادة وعدم احتياجها بالامر الفعلي كما نقول في انفاذ الغريقين الثامن ما ذكره بعض المعاصرين من ان الداعي الى الفعل القربة فان كان الداعي اليه اخذ الاجرة فانهما محركان لاحداث داعي الله فيكون الداعي الدنيوي من الداعي على الداعي اي موجده واتيان الفعل العبادي يكون بداعي الثاني لا بداعي الاول فلا مانع من قصد القربة بداعي الثاني كما ان داعي الخوف من النار يحدث داعي العبادة للعبد وبهذا الداعي يفعل الفعل قربة وهذا يظهر لمن راجع وجدانه في اخذ الاجرة للعبادة او اتيانه تبرعا للغير لكونه محبوبا له فانه يرى انه يحب الفعل بفعله لله تعالى ولو كان الداعي اليه غير الله اولا التاسع ما حققنا في محله مفصلا وملخصه ان العبادة ليست الا غاية الخضوع وهو قد يكون عقليا كالسجدة ووضع الخد على التراب لان دلالته على الخضوع عقلي يفهمه كل عاقل بل مركوز في اذهان بعض الحيوانات كالكلاب اذا يطلبون شيئا وقد يكون بالوضع والجعل كما اذا جعل غاية الخضوع وضع اليدين على الصدر والجلوس على ركبتيه كما تفعله النصارى حين جلوسهم في الكنائس ولا شك في ان ذلك يحصل في العبادات المنهية ايضا كعبادة الصنم لان عبدة الاصنام يعبدون الصنم حقيقة مع كونها منهية وفي العبادات التوقيفية من فعلها كان عاملا للعبادة ولا يحتاج الى شيء آخر نعم لا بد ان تستند الى من يريد عبادته فان كان لله لا بد ان يكون قصده اتيانه له وان كان للصنم لا بد ان يكون قصده الاتيان له وان كان قصده الاتيان لغيرهما يكون له وليس القربة المعتبرة في العبادة الا ايجاده له تعالى باي داع من الدواعي ولذا يكون اتيان بعض الصلوة والاذكار لطلب الدنيا عبادة مع ان داعيه على فعله ليس الا الامور الدنيوية الا انه يفعله لله تعالى ليحصل مقصوده فالعبادة لله تعالى يحصل بشرطين احدهما ايجاد ما هو موضوع للخضوع وثانيهما ان يفعله لله ولا شك في انهما موجودان لمن يصلي نيابة للغير لان نفس الصلوة عبادة ويوجده المصلي حين الصلوة له تعالى لا للغير واما ان هذه الفعل يكون لاخذ الاجرة فغير مناف له وليس حاله الا كحال سائر الافعال الغير العبادي لان من يريد الصباغة لزيد وكان قصده الدفع اليه يصدق انه يصنع لزيد فقط اما ان سببه ومحركه الى هذا العمل اخذ الاجرة او كثرة محبته له او رجاء اخذ العطية منه فلا مدخل له في الصدق نعم لا بد في الاتيان بالعبادة من ان يكون العمل مما يصلح ان يسقط عن الغير بفعله او يرجع ثوابه الى الغير والا لا يصلح اجارته ولا دفع الاجرة في مقابلته لانه معاملة سفهية وجمع بين العوض والمعوض وهذا يستفاد من كلمات الشارع وترخيصاته فان رخص الغير للعمل يستفاد منه انه مما يسقط عن الغير بفعله كصلوة القضاء عن الميت والا فلا هذا لكن شيء من الوجوه المذكورة لدفع المنافات بين القربة واخذ الاجرة لا يخلو عن اشكال نشير اليه فنقول **اما** ما ذكره النراقي ففيه ان الجواب المذكور تسليم للاشكال وغير رافع للمنافات لان عبادية العبادة متوقفة على القربة وما لم يكن فيه القربة ليس بعبادة والاجماع قائم على كون العمل عبادة ومسقطا عن الغير لا انه ليس بعبادة ومسقطا عن الغير فما ذكره النراقي من عدم اعتبار القربة في الواقع قول لعدم تمشي العبادة من الغير وهو مطلوبهم ومقصودهم **واما** ما ذكره الفخر ففيه ان دعوى الخصم استحالة تمشي العبادة عن الغير بالاجرة فكيف يمكن دعوى الملازمة ودفع الاشكال بدعوى الملازمة من قبيل دعوى الشيء بلا دليل مع ان الخصم نفى الملازمة بان يدعي عدم اعتبار القربة كما نقلنا عن النراقي فلا تلازم بين النيابة في اصل العمل والنيابة في القربة **واما** ما ذكره المصنف ففيه ان الامر الادعائي لا يصير سببا لتوجه الامر الحقيقي ان يكون غايته سببا لتوجه الامر الادعائي ولا يمكن ان يفعل الانسان الفعل بداعي الامر الادعائي اذ الادعاء لا يصير داعيا ومحركا للانسان نحو الفعل لوضوح ان من

بعلم

يعلم بان ما تصوره تخيل محض وامر غير واقع لا يمكنه الاتيان بالفعل بسببه مثلا تصور الاسد ممن يعلم انه تخيل محض لا يوجب حدوث الخوف له وترتب الآثار المترتبة على الواقع كاحضار الآلات القطاعة والسهام لدفعه عليه نعم يؤثر في عالم التخيل ولا يترتب عليه الآثار الخارجية **واما** ما ذكره من امكان العمل بداعي الامر الاستيجاري ففيه ان الالتزام الناشي عنه التزام غير عبادي اذ الوجوب الناشي من الاجارة انما يتعلق بالوفاء بعقد الاجارة ولا شك في ان ايجاده لا يتوقف على القربة فيمكن الخروج عنه من غير قربة وانما المانع هنا القربة وهو لا يحصل بالامر الاستيجاري فظهر ان عقد الاجارة يصير مؤكدا من حيث العمل لا القربة وما يحتاج اليه هو القربة والا فنفس العمل منه مما لا اشكال فيه بل امر محسوس غير قابل للانكار ولو قصد في فعله الاخلاص للخروج عن الالزام الشرعي الحاصل بسبب عقد الاجارة فهو بسبب استحقاق المنافع لذلك بازاء ماله وهذا غير ما يعتبر في العبادة من اتيانه لاجل استحقاقه الله تعالى اياه مثلا غير ولد الاكبر اذا صلى عن ابيه بقصد انه اب له ويجب شرعا احترامه ويحسن مراعاته يكون نفس جعل فعله نيابة عنه ونفس اتيانه بالامور التي لها اتيانه بداعي القربة ان اريد ترتب الثواب على فعله الا ان هذه القربة غير ما تعتبرها في نفس العمل العائدة الى الغير المشترط اتيانه بداعي التقرب ففي الاول نفس الفائدة عائدة الى الفاعل والقربة فيه لا مانع عنه وانما المانع فيما يعود الفائدة الى الغير وكان مطلوبا منه العمل وانما يفعله الفاعل نيابة عنه اذ القربة كالحب والبغض غير قابلة للنيابة وجدانا **واما** بطلان القول بالصحة من باب المحبوبية الذاتية فان المحبوبية الذاتية يكون للمنوب عنه لا للنائب لذا لا يصح عنه العمل الا بقصد النيابة مع انه انما يصح فيما لو كان هناك مانع من توجه الامر الفعلي اليه بان كان المقتضي له موجودا وكان هناك مانع عقلي او شرعي عن فعلية التكليف كانقاذ الغريقين وليس الامر فيما نحن فيه كذلك ومن هنا ظهر بطلان احتمال الثالث من الاحتمالات الاول من كلام صاحب الجواهر **واما** بطلان توجيه الصحة بالداعي على الداعي فبان الداعي الداعي ايضا داع في العمل فاذا كان داعي الاول غير وجه الله وكان منافيا لقصد القربة يكون منافيا اذا كان داعيا على الداعي ايضا بل يكون الفعل مستندا الى الداعي الاول لانه علة لداعي الثاني فيكون كعلة العلل فاذا كان مستندا اليه وهو داع غير الله فلا يمكن القربة بسببه **واما** بطلان توجيه الصحة باتيان الفعل بداعي امر الشارع بالنيابة في هذا الامر توصلي لم يعتبر القربة في صحته والمفروض ان الامر التعبدي غير متوجه اليه حتى يحتاج الى القربة وبعبارة اخرى ان العبادية فيها يكون بملاحظة نفس العمل لا بملاحظة النيابة والامر بها توصلي والاوامر التوصلية لا تصلح منشأ لها سوى الايصال فلا يوجب الاتيان بداع القربة **واما** بطلان توجيه الصحة بسبب امر الشارع باتيان الفعل عن الغير يعني اتيان الفعل العبادي عن الغير ففيه ان هذا الامر غيري ولا يمكن قصد القربة بسببه ولذا لم يقل احد بان الصلوة محبوبة عن النائب من حيث هي هي بل يكون الفعل منه من غير قصد النيابة تشريعا بل فالجماع محرم منه فاذا لم يكن كذلك فمبنى الاشكال بحاله ثم انه بعد ما ذكرنا ظهر انه لا دليل يدل على حرمة اخذ الاجرة في الواجبات مطلقا والمتيقن من محل الاجماع كما ذكرنا هو الواجب النفسي العيني التعييني العبادي واما غيره فلان مقتضى الاصل جواز اخذ الاجرة في العمل لان العمل محترم شرعا وعقلا والعمومات والاطلاقات تشمله اذا كان مما يكون قابلا لدفع العوض منه عند العقلاء فعلى هذا فلا بد ان نحكم بجواز دفع العوض الا ان يثبت نهي من الشارع في مورد فيرفع اليد عنه **فان قلت** ان معنى هذا الكلام هو التمسك بعمومات الاجارة والجعالة وهذا لا يتم بناء على اعتبارها وحجيتها من باب الظن النوعي مقيدا بان لا يقوم ظن على خلافها او اعتبارها من باب التعبد مقيدا بما ذكرنا او من باب الظن الشخصي **وقلنا** بان العام المخالف للمشهور ليس بمفيد للظن بل نوعه مفيد للظن نعم يتم بناء على الظن النوعي او التعبد من غير تقييد بالقيد المذكور او يدعوى كون العام مع مخالفته للشهرة مفيدا للظن نوعا او شخصا لكن اختيار كل ذلك بعيد عن السداد قلت قد حققنا في محله ان الالفاظ حجة معتبرة من باب الظن النوعي وكون العمومات مخالفا للمشهور لا يصير سببا لعدم حصول الظن الشخصي فضلا عن النوعي مع ان سببيته

بحاله

عدالته الشهرة لعدم حصول الظن من الشهرة انما يصح انا لم نعلم بمدرك الشهرة وبطلانه والا فلا مانع من العمل بالعمومات الخالية وقد ذكرنا مداركهم وظهر بطلانها مع ان الكلام في تاسيس القاعدة الاولية وملاحظة الشهرة وغيرها متاخر عنه ولا كلام فيه ولا شك في ان هذه الامور غير مغيرة لتاسيس القاعدة اذا عرفت ذلك كله فلا بد ان نتعرض لبعض الفروع من هذه المسئلة بخصوصه مما كان محلا للخلاف واشار اليه المصنف بقوله فقد نقل المحقق والعلامة وغيرهما القول بجواز اخذ الاجرة على القضاء من بعض الخ فنقول ان مقتضى ما ذكرنا من الاصل الاولي جواز الاخذ مطلقا لكن كلمات الاصحاب مختلفة غاية الاختلاف قال الشيخ في النهاية لا باس باخذ الاجرة والرزق على الحكم والقضاء بين الناس من جهة السلطان العادل **وقال** المفيد لا باس بالاجرة في الحكم والقضاء بين الناس والمتبرع بذلك افضل واقرب الى الله سبحانه **وقال** ابو الصلاح يحرم الاجر على تنفيذ الاحكام **وقال** ابن البراج يكره الاجر على القضاء ولا باس بالرزق من جهة سلطان العادل ويكون ذلك من بيت المال دون الاجرة على كراهية فيه **وقال** في المختلف الاقرب ان نقول ان تعين القضاء عليه اما بتعيين الامام عليه السلام له او بفقد غيره او بكونه الافضل وكان متمكنا لم يجز الاجر عليه وان لم يتعين او كان محتاجا فالاقرب الكراهة لنا الاصل الاباحة على التقدير الثاني وانه فعل لا يجب عليه فجاز اخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات الواجبة وقال في المنتهى يحرم الاجر على القضاء ويجوز الرزق وقال ابن ادريس يحرم الاجر على القضاء **وقال** في الشرايع ان تعين بتعيين الامام او بعدم قيام احد له غيره حرم عليه اخذ الاجرة لانه يكون واجبا والواجب لا يصح اخذ الاجرة عليه وان لم يتعين عليه فان كان له غنا عنه لم يجز ايضا والا جاز **وقال** في المسالك بعد نقل ذلك من المحقق وقيل يجوز مع عدم التعيين مطلقا وقيل يجوز مع الحاجة مطلقا ومن الاصحاب من جوز اخذ الاجرة عليه مطلقا والاصح المنع مطلقا الا من بيت المال على جهة الارتزاق فيتقيد بنظر الامام ولا فرق في ذلك بين اخذ الاجرة من السلطان ومن اهل البلد والمتحاكمين بل الاخير هو الرشوة التي وردت في الخبر انها كفر بالله وبرسوله انتهى وقال ومن الواجبات المحرم اخذ الاجرة عليها القضاء مطلقا تعين ام لا مع الحاجة ام بدونها وفاقا للحلبي والحلي وجماعة انتهى **وقال** في المعتبر عدما يحرم الاجرة على القضاء بين الناس ويجوز الرزق من بيت المال انتهى **وقال** الشيخ الكبير في شرح القواعد ويحرم الاجرة على القضاء ونحوها من حوض صلح او جعل او غيرها كالافتاء سواء اخذت من سلطان عادل او غيره من بيت المال او وقف او المتخاصمين مع الحاجة وعدمها او من متبرع على اي نحو كان لوجوبه عينا مع الاتحاد وكفاية مع امكان قيام الغير وليس من الواجبات المشروطة كالصنايع النظامية مع ان في الشك في دخولها تحتها ما يغني في المنع انتهى **وقال** الاردبيلي في شرحه واما الاجر على القضاء والحكم بين المتحاكمين فالظاهر تحريمه مطلقا سواء كان القضاء متعينا عليه ام لا وسواء كان من بين المتحاكمين ام لا للاخبار الدالة على انه رشوة وهي كفر بالله ولانه واجب انتهى فاذا ظهر اضطراب كلمات العلماء في حكم المسئلة فلا بد في تحرير محل النزاع فنقول لا بد لنا ان نبين اولا الفرق بين الاجرة والجعل والارتزاق والرشوة والهدية ثم نبين حكم تعين القضاء على القاضي وعدمه مع كونه كفائيا وعدمه فنقول الاجرة ما يؤخذ عوضا عن العمل من المتخاصمين وغيرهما كاهل البلد والمحلة ولا يصح ما ذكره بعض من ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض والمدة والصيغة اذ من اعتبار هذه القيود يستفاد ان كل ما لم يشتمل على القيود المذكورة لا يكون اجرة بل يكون ارتزاقا مع انه ليس كذلك بل الظاهر ان من الاجرة ما يؤخذ من غيرها مصروفا في المصالح العامة او منها على فعل ما يتعلق بالمصالح العامة اذا توقف حصوله على بذل العوض منه ولا فرق في ذلك بين تعيين الاجرة والمدة وعدمه ولا بين الصيغة المخصوصة وغيرها لان ذلك هو المتبادر من الاجرة نعم اذا اراد الالتزام بالصيغة يشترط فيه هذه القيود المذكورة **والمراد** من الجعل هو الاجرة لكنها من المتخاصمين او احدهما لا غيرهما فيكون تابعا للشرط قبل الشروع في العمل **والمراد** بالرزق ما يدفع من بيت المال للمصالح العامة وهو منوط بنظر الحاكم بل للحاكم

ان يلاحظ حال المتصدي من جهة عياله وافراد الواجب نفقتهم عليه ليعطيه ما يكفيه ويعيش به ويتمكن من العمل للناس **والمراد** بالرشوة ما ياخذه الحاكم من شخص معين ليكون الحكم له محقا كان او مبطلا ويمكن جعل الجعل للحاكم بان شرط الحاكم على المحكوم له جعلا من غير تعيين الشخص فيكون الفرق بينها وبين الجعل ان الجعل لا يتعلق باحدهما بخصوصه بل هو لكل من يتفق له الحكم منهما وهذا الاحتمال فيه ولا ظهور عرفي بخلاف الرشوة لانها من شخص معين ليكون الحكم له ولا مانع من ان يعتبر فيهما كونه بحيث لولم يكن ذلك لم يفعل **واما** الهدية فهي ما يبذل على وجه الهبة ليورث المحبة والمودة من غير قصد التزوير وقد علمت ان الرشوة ما يعطيه ليحكم له بحق او باطل فكانت غير الاربعة وان عرفناها بما يشترط بازائها الحكم بغير الحق والامتناع من الحق كما ذكره بعضهم كانت المخالفة للاربعة واضحة ولا كلام هنا فيها الا في الهدية لما ذكرنا هنا سابقا مفصلا فلا نعيده اذا عرفت ذلك ظهر لك فساد استدلال كل من استدل على تحريم الجعل والاجرة على القضاء بانها رشوة بل منع بعضهم من حرمته استدل على تحريم الاجرة باخبار الرشوة واورد عليه في الحدائق بعد نقل قوله وفيه ان اخبار الرشا اخص من المدعى لان الرشوة ما هي تؤخذ من المتحاكمين على الحكم لصاحب الرشوة فيكون في مقابلة الحكم له والمدعى تحريم الاجرة بقول مطلق انتهى وعلى كل حال فنحن نتكلم على هذه الموضوعات بهذه المعاني وليس في الباب خبر يدل على بيان موضوع الاجرة والجعل والرزق ولا الحكم لاحدها سوى خبر عبد الله بن سنان الذي رواه المحمدون الثلثة في الصحيح قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن قاض بين القريتين ياخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال ذلك سحت وهو محمول على قضاة الجور ويشهد به قوله بين القريتين فاذا لم يكن نص في البين سوى ما ذكرنا فمن استدل بالنص فمراده هذا الخبر لا غير فظهر عدم الدليل على الحرمة مطلقا في غير الرشوة ولا اجماع في البين وان ادعاه في جامع المقاصد قال واما القضاء فللنص والاجماع انتهى وظهر مما ذكرنا بطلانه لان النص المذكور لا يدل على مطلوبهم اعني حرمة اخذ الاجرة وغيره مفقود واما الاجماع فغير محقق والمنقول منه ليس بحجة خصوصا مع خلاف جماعة من الاعلام والحكم بالجواز مطلقا وقال في شرح الارشاد والظاهر تحريمه مطلقا انتهى فلم يجزم بالحرمة ولو كان الاجماع محققا لكان عليه الجزم بالحرمة وهو بنا في التعبير بالظاهر ونسب جامع المقاصد الخلاف الى بعض الاصحاب كذا في المسالك ويعلم من ذلك عدم تحقق الاجماع عندهم ومن قال بالحرمة كان عمدة مستنده ما ذكره في حرمة اخذ الاجرة في الواجبات وقد ذكرنا ادلتهم في بطلان الجميع مثلا قال في المستند بعد الحكم بالحرمة في القضاء ووجه ظاهر مما مضى وقال في المنتهى في التحريم ما اشرنا اليه من القاعدة والاجماع انتهى وما روى مرسلا من خصال من قول الله السحت انواع كثيرة منها ما اصيب من اعمال الولاة الظلمة ومنها اجور القضاة غير قابل للركون ولذا لم يذكره الاماذر من الفقهاء فلا يصلح ان يجعل مستندا للحكم والحاصل انه لم يتحقق الاجماع الا في الواجب العيني النفسي العبادي والقضاء ليس بعبادي فلا يصح الحكم بحرمة اخذ الاجرة عليه ولا الاجماع بخصوصه في مورد القضاء لما ذكرنا من الحكم بالجواز من جماعة ولا داعي لحمل الاجر في اقوال هذه الاعلام على الارتزاق كما فعله السيد في مفتاح الكرامة بتوجيهات بعيدة خصوصا مثل كلام ابن البراج المصرح بهما في عبارته وعلى هذا فلا مانع من اخذ الجعل ايضا بناء على ما ذكرنا من انه غير الرشا والرشوة لا يجوز اخذها بالضرورة والاجماع والاخبار المتواترة والحق انه غيرها كما ذكرنا وتفسير القاموس الرشوة بالجعل حيث قال والرشوة مثلثة الجعل والجمع رشى ورشى تفسير بالاعم ولذا لم يفسر الجعل بالرشوة وقال في المجمع والرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له او يحمله على ما يريد انتهى وهذا مطابق لما ذكرنا في معناه بل كون الجعل غير الرشوة يظهر بالمراجعة الى العرف مع انه على القول بالحرمة لا فرق بين الاجارة والجعل والصلح والهبة كما انه لو قلنا بعدم الحرمة لا فرق بينها ومع ذلك فالاحوط عدم الاخذ مطلقا خروجا عن خلاف من حرمه لانه طريق النجاة **واما** الارتزاق فلا مانع منه من بيت المال مطلقا صرح به العلامة في القواعد والتحرير والتذكرة والشهيد في الدروس وكذا عبارة النهاية والمقنعة والقاضي وظاهر عبارة المسالك ولا وجه لتخصيصه بصورة الاحتياج كما في الارشاد ونهاية والشرايع والقواعد الذكرى

واللمعة وجامع المقاصد وحاشية الارشاد والروضة لعدم دليل بالخصوص يدل على الجواز مع الحاجة والحرمة مع عدمها وكون الارتزاق خارجاً عن عنوان العوض بعد تسليم حرمة اخذ العوض مشترك بين صورة الاحتياج وعدمه لان عمل المسلم محترم على كل حال وان كان قيد الاحتياج لجواز ارتكاب المحرمات في حال الضرورة فلا بد ان يعتبر فيه ما يعتبر في اكل المخمصة ومن الاكتفاء بقدر الضرورة وسد الجوع لا غيره ولم يقل به احد فالحق ما ذكرنا من عدم المانع من ارتزاق القاضي من بيت المال مطلقاً وبه قال اسناد الكل الشيخ الكبير في شرح القواعد بقوله ويجوز اخذ الرزق عليهما والارتزاق من غير قصد المعاوضة مع التعيين وعدمه ومع الحاجة وعدمها من بيت المال او من الاوقاف ومن متبرع انتهى كما ان الاقوى عدم تقييد جواز الارتزاق بصورة عدم تعيين القضاء على القاضي كما قيده بذلك في الارشاد وشرحه لولده وفي قضاء الدروس اذ اطلاق ذلك يشمل صورة حاجة القاضي الى الارتزاق مع تعين القضاء عليه ولا شك في ان الحكم بالحرمة ح حرجي لا يحكم به الشرع وبناء على اعتبار الحاجة يكون العبرة بالاحتياج المتعارف بحسب العادة لا الضرورة الشديدة او التي لا يعيش الانسان بدونها ويلحق بالقضاء مقدماته كسماع الشهادة وادائها والتحليف والتزكية والجرح تجويزاً ومنعاً ولا باس باخذ القاضي الاجرة على كتابة الحكم والختم بخاتمه لانهما خارجان عن القضاء ومقدماته الا انه يعد تعارفهما في هذا الزمان حتى كانه لا يختم الدعوى بدونهما تعد من متممات القضاء يمكن الحاقه بالقضاء ومقدماته تجويزاً ومنعاً واحتياطاً **قوله** ثم ان من الواجبات التي يحرم اخذ الاجرة عليه عند المشهور تحمل الشهادة الخ اقول هذا هو الفرع الثاني مما اردنا التعرض له بمناسبة ذكر القضاء فنقول قال في نهاية الاحكام والتذكرة والدروس ان الاجرة عليها حرام لان الشهادة تحملاً واداءً من الواجبات اما عينية او كفائية وقد حققنا حرمة اخذ الاجرة عليهما وفيه مع ما ذكرنا من عدم الدليل على حرمة اخذ الاجرة في مطلق الواجبات انهم في وجوب التحمل وعدمه اقوال الاول الوجوب كفاية وهو خيرة الشيخ في النهاية والمبسوط والمحقق وابو علي وجماعة لتوقف كثير من الامور المنوط بها نظام العالم عليها ولقول الصادق ع في صحيح هشام بن سالم في تفسير قوله تعالى ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا انه قبل الشهادة وقوله عز ذكره ومن يكتمها فانه آثم قلبه بعد الشهادة وظاهر المفيد والديلمي والقاضي وابي المكارم الوجوب عيناً اذا دعي اليها **وقال** ابن ادريس لا يجب عيناً ولا كفاية للاصل وظهور الاية في الاداء فيجوز اخذ الاجرة على تحملها والتمسك بالاية لوجوب التحمل ضعيف لانه تعالى سماهم شهداء ونهاهم عن الاباء اذا دعوا اليها وانما يسمى شاهداً بعد تحملها فالاية بالاداء اشبه واما الاداء فهو واجب على الكفاية والاقوى عدم الامتناع من اخذ الاجرة عليها ومال الى هذا القول شيخنا ابو جعفر الطوسي ره والتمسك للحرمة بان المستفاد من ادلة الشهادة كون التحمل والاداء حقاً للمشهود له على الشاهد فالموجود في الخارج من الشاهد حق للمشهود له لا ينافيه بل بعوض للزوم مقابلة حق الشخص بشيء من ماله فيرجع الى اكل المال بالباطل غير صحيح لوجهين احدهما ان تسميته حقاً مبني على التوسع والا كان قابلاً للصلح والانتقال والاسقاط وليس فليس فان قلت اذا ترك المدعي الدعوى او ترك اقامة الشهادة فقد اسقط حقه قلت ذلك ليس بسبب انه اسقطه وكان قابلاً للاسقاط بل لسبب ان صاحب الحق يصرف نظره عنه فلا يجب على الشاهد الاقدام عليه كما لا يجب عليه الشهادة بغير دعوة مع عدم الاسقاط ويشهد على ذلك انه لو اسقطه اولاً بمعنى انه عجز نفسه عن الاستشهاد ثم اراد اقامة الشاهد فطالبه بالاداء فلا يسقط بسقوطه الاول ويجب اداؤه وهذا كاطلاق الحق على الجار للجار فلا مانع من اخذ الاجرة عليه وثانيهما انه لا ينافي كونه حقاً وله المطالبة بالعوض بل هذا جمع بين الحقين على حق ثبت من الشارع لحفظ اموال الناس وحق ثبت منه لحفظ الاعمال والجمع بينهما ان يؤدي الشهادة ويؤخذ الاجرة لان هذه الحقوق الزامات شرعية فان ظهر من دليله انه لا بد ان يكون بلا عوض لا يصح اخذ العوض عنه والا جاز وان لم يدل دليل خاص على الجواز لان قاعدة احترام عمل المسلم يقتضي الاخذ الآن يمنع مانع والمفروض عدم ثبوته على فرض حرمة اخذ الاجرة على الشهادة لا يجب على الشاهد دفع المؤنة اذا احتاج الاداء الى مؤنة لبعد المحل كما لا يجب على المسلمين دفع الثمن اذا احتاج الغسل والكفن

الى مؤنته فعلى هذا يجب على المشهود له الدفع والا سقط عن الشاهد الاداء ولو اراد المدعي من الشاهد الشهادة على طريق خاص او حضوره في مواضع خاصة يجوز له مطالبة الاجرة لان هذه الخصوصيات ليست بواجبة كما لا يخفى الفرع الثالث من الفروع التي اردنا التنبيه عليه في حكم الاجرة على تغسيل الموتى وتكفينهم ودفنهم وحملهم الى المغتسل والقبر وحفر قبورهم والصلوة عليهم وانما ذكرناه بخصوصه من بين الواجبات لما نسب من الخلاف الى المرتضى من انه اخرجها عن الواجبات الكفائية مع وجود الولي مدعياً قصر التكليف عليه او لا تجوز اخذ الاجرة عليها كذلك وتفصيل ذلك ان الاصحاب قد صرحوا بان الغسل واجب كفائي وكذا سائر واجباته قال في الشرايع الثاني في الغسل وهو فرض على الكفاية وكذا تكفينه والصلوة عليه والحق في الجواهر الدفن بها **وقال** في جامع المقاصد بعد قول المصنف ويجب على كل مسلم على الكفاية تغسيل المسلم ومن هو بحكمه الخ لا يخفى ان احكام الموتى كلها واجبة على الكفاية اذا قام بها بعض او ظن قيامه سقطت عن الباقين لان معنى الكفاية بمعنى سقوطه عن الغير بقيام البعض والعقاب على الجميع مع الاخلال الا اني لم اجد لهذا القول وان اشتهر بينهم بل ادعي عليه الاجماع بل الضرورة كما ستذكرها دليلاً يعتمد عليه ولا حديثاً يرجع فيه اليه ولم يصرح احد منهم بدليل في المقام حتى من متأخري المتأخرين الذين عادتهم المناقشة في الاحكام وطلب الادلة ومع هذا يكون الحكم مسلم الثبوت بينهم بل في الوسائل في باب ان صلوة الميت واجبة كفاية ذكر بعض الاخبار الذي لا يدل على المطلوب وذكر بعد هذا العنوان ما عن يحيى بن زكريا عن ابيه زكريا بن موسى عن اليسع بن عبد الله القمي قال سالت ابا عبد الله عن الرجل يصلي على جنازة واحدة قال نعم قلت فاثنان يصليان عليها قال نعم لكن يقوم الآخر خلف الآخر ولا يقوم بجنبه الخ مع انه لا يكون في مقام بيان المصلي وانه اي شخص بل يكون في مقام صحة صلوة شخص واحد وشخصين على جنازة واحدة **قال** في الجواهر بعد قول المحقق الثاني الغسل وهو فرض على الكفاية وكذا تكفينه والصلوة عليه باجماع العلماء كما في كره وهو مذهب اهل العلم كافة كما في المعتبر وبلا خلاف كما في الغنية انتهى **وقال** في مفتاح الكرامة في الغسل بعد قول العلامة ويجب على كل مسلم على الكفاية باجماع العلماء كافة كما في المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام وبالاجماع كما في الذكرى وبلا خلاف كما في المبسوط والغنية ولا نزاع فيه بين المسلمين كما في مجمع الفائدة والبرهان انتهى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاقوال في المسئلة ثلثة احدها ما هو المشهور بين الاصحاب وهو ان هذه الامور من الواجبات الكفائية واولى الناس بميراثه اولى بها فلا يصح تصدي الغير لشيء منها من دون اذنه كما صرح به في الاخبار ولو تصدى كان باطلاً نعم لو فقد الولي او لم يتصد لم يمكن للحاكم التصدي او الاذن للتصدي ولو فقد كان الاذن لعموم المسلمين كالامور الحسبية بمقتضى الادلة العامة الدالة على ان الشارع يريد وجوده في الخارج على كل حال وانما كانت الاولوية للولي مع عدم الاهمال فاذا اهمل ولم يتصد قام الحاكم او عموم المسلمين مقامه **قال** في الجواهر المتجه القول بالوجوب الكفائي مع وجوب مراعاة الاولوية المذكورة فلا يجوز غسله ولا دفنه ولا تكفينه ولا غير ذلك من سائر الاحكام الواجبة بدون اذنه سيما مع نهي الولي وارادة فعله بنفسه او من اراد بظاهر النصوص والفتاوى والاجماعات السابقة في بعضها من غير فرق بين الصلوة وغيرها وبين الغسل وغيره انتهى بل القول بانها كفائية مما لا خلاف الا من بعض ستذكره بل صرح بذلك في الرياض في اكثر المذكورات كالصلوة والغسل والكفن وغيرها **وقال** في الارشاد المقصد الرابع في غسل الاموات وهو فرض على الكفاية وكذا باقي احكامه انتهى **واما** الحكم بان اولى الناس بميراثه اولاهم باحكامه فهو المصرح به في الشرايع في باب الغسل والصلوة وفي النافع في الصلوة وفي القواعد والارشاد واللمعة في الغسل وعن النهاية والمبسوط والمهذب والوسيلة والمعتبر ان اولى الناس بالميت في احكامه كلها اولاهم بميراثه وفي جامع المقاصد ان الظاهر انه اجماعي بل في الخلاف وعن المنتهى الاجماع على ان اولى الناس بالصلوة على الميت اولاهم بميراثه او من قدمه الولي وعن المعتبر وكره الاجماع على عدم جواز تقدم الجامع لشرائط الامامة بغير اذن الولي وفي كاشف اللثام نسبه الى المشهور مع ان الاخبار الكثيرة واردة في المقام منها ما عن غياث بن ابراهيم الرزامي عن جعفر عن ابيه عن علي

الجنازة كان للحاكم

انه قال يغسل الميت اولى الناس به ومنها عن محمد بن علي بن الحسين قال قال امير المؤمنين ع يغسل الميت اولى الناس به او من يأمره الولي بذلك ومنها ما عن عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يأمر من يحب ومنها ما عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه قال قال امير المؤمنين ع اذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو احق بالصلوة عليها ان قدمه ولي الميت والا فهو غاصب ومنها الاخبار الواردة في ان الزوج اولى بالمرأة من جميع اقاربها حتى الاخ والولد والاب فهذا الحكم اعني اولوية الولي والوارث المسلم في جميع احكامه مما لا محيص عنه بحسب الدليل ولعل النسبة الى الشهرة لم يكن لكونها المستند فقط وكيف كان فلا عبرة بعدم تعرض بعض في بعض المقامات ونقل في المستند لذلك الاذن اخبارا منها ما في فقه الرضا ع واعلم ان اول الناس بالصلوة على الميت الولي او من قدمه الولي فان كان في القوم رجل من بني هاشم فهو احق بالصلوة اذا قدمه الولي فان تقدم من غير ان يقدمه الولي فهو الغاصب ومنها ما عن الصدوق في المقنع واعلم ان اولى من يتقدم للصلوة على الجنازة من يقدمه ولي الميت واذا كان في القوم رجل من بني هاشم فهو احق بالصلوة عليه اذا قدمه ولي الميت فان تقدم من غير ان يقدمه الولي فهو غاصب الا ان ظاهر المقنع انه عبارة نثرية لا مدلول خبر الا ان يقال ان فتوى مثل الصدوق يكون في حكم النص لانه لم يفت من غير نص كالجامع في التلقين الاخير والسرائر في الغسل كما انه لم يذكر في المقنع المقنعة الا اولوية الولي في الصلوة وفي المراسم وجمل السيد والاصباح في الصلوة وفي نزول القبر وفي جمل الشيخ و التلخيص والتبصرة في الصلوة والتلقين وفي الانتصار والمصباح ومختصره ونهاية الاحكام في الثلثة اذ لم يظهر من احد منهم الخلاف في شيء من الاحكام المذكورة فلينبها الوجوب الكفائي مع عدم الحكم باولوية اولى بالميراث في نفس الصلوة نعم يحتاج في وقوعها جماعة وكذا في باقي الامور قال في جامع المقاصد لا يخفى ان اذن الولي انما يعتبر في الجماعة لا في اصل الصلوة لوجوب ذلك على الكفاية فلا يناط براي احد من المكلفين فلو صلوا فرادى بغير اذن اجزأ انتهى **وقال** صاحب الجواهر بعد نقل عبارة جامع المقاصد وتبعية الشهيد في الروض له وهو وان ذكر ذلك في خصوص الصلوة لكنه لا يخفى عليك جريانه في غيرها من احكام الميت التي ادعى فيها الوجوب الكفائي من التغسيل ونحوه فقضيته ذلك منهما عدم اعتبار الاذن في صحة ما ذكر كغيرها من احكام الميت انتهى واشار بقوله منهما اليه والى الشهيد في الروض ثالثها ما قال به السيد المرتضى وصاحب الحدائق واخوه في احيائه وهو عدم كونها من الواجبات الكفائية بل تكون واجبة على الاولياء ومع فقد الولي فالمرجع الحاكم او عدل المسلمين كما هو الشان في كل مورد فقد الولي الخاص والاقوى في النظر من بين الاقوال هو القول الثالث لان الذي يظهر للمتأمل في الاخبار الواردة في الامور الواجبة والمستحبة المتعلقة بالميت ان الخطابات في جميعها راجعة الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والتكفين والدفن ونحوها واخبار التوجيه الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطابات فيها توجه الى اهل الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما دلت عليه تلك الاخبار مع ان في بعض اخباره ١٢١ اشارة الى ما ذكرنا منها عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة ولا شك في ان الخطاب في قوله اذا مات لاحدكم ميت متوجه الى من كان الميت له وهو وليه وكذا في اخبار التلقين ما ظاهره توجه الخطاب الى الاولياء **قال** محمد بن علي بن الحسين قال رسول الله ص لقنوا موتاكم لا اله الا الله فان من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة ومنها ما عن جابر عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص يا معشر الناس لا الفين رجلا مات له ميت ليلا فانتظر به الصبح ولا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به الليل لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها عجلوا بهم الى مضاجعهم يرحمكم الله ومنها عن زرارة انه سأل ابا عبد الله ع عن القبر كم يدخله قال ذلك الى الولي ان شاء ادخل وترا وان شاء شفعا ومنها عن محمد بن عجلان عن ابي عبد الله ع قال اذا وضعته في لحده فليكن اولى الناس مما يلي رأسه وقد ذكرنا اخبار الغسل والصلوة في السابق والحاصل ان ملاحظة هذه الاخبار خصوصا مثل ما دل على ان الصلوة من دون اذن الولي غصبية

المصلي غاصب يشرف الفقيه على القطع باختصاص اولياء الميت باحكامه ولا معنى لكونه كفائيا الا وجوب قيام الحاكم او عدل المؤمنين الى اجبار الولي الى تصدي امور الميت او الاذن لمن يتصدى اموره وتصديهم بانفسهم مع تعذر الاجبار وذلك لمنافاة الوجوب الكفائي بالمعنى المصطلح اولوية البعض وجوبا وعدم جواز تصدي الغير من دون اذن الولي وانه متى اتى به بدونه لم يكن مجزيا والسر في ذلك ان تعلق الخطاب في الواجب الكفائي بجميع افراد المكلفين على حد سواء وانه متى قام به بعضهم سقط عن الباقي فلا بد ان يكون الوجوب بالنسبة الى الجميع مطلقا غير مشروط بشرط وهذا لا يتم الا ان يكون المصلحة الملزمة تامة في نفس الفعل من دون مدخلية شخص خاص فاذا كان كذلك يكون المطلوب نفس وجوده في الخارج من اي شخص حصل فلازمه تساوي جميع الافراد في العمل فبتصدي الواحد يحصل المقصود والمطلوب فلو كان بعض هذه الاشخاص مقدما لزوما بحيث يكون تصدي الغير وصحته منه مشروطا باذنه خرج الواجب عن كونه كفائيا ويدخل فيما كانت المصلحة في هذا الفعل منوطة بايجاد الفاعل المعين كما ان المصلحة في الواجب التخييري لا بد ان يكون متساوية في افراد الواجب المخير بحيث يكون الاتيان باي فرد منها محصلة للمصلحة الملزمة ولو لم يكن كذلك بل كان في بعض الافراد تقدما لزوميا على البعض بان يكون فعل الاخر مشروطا بعده يخرج عن التخييري ويدخل في الترتيبي والحاصل ان الواجب في مذهب الامامية لا بد ان يكون ذا مصلحة لزومية فان كانت تلك المصلحة في نفس الفعل مع قطع النظر عن جميع الامور حتى ايجاده من فاعل معين او مع حصول شيء وامر يسمى بالكفائي ويحصل المطلوب بحصوله في الخارج من اي شخص حصل ولو من مشرك او كافر او مجنون او صغير فيسقط الامر وقد لا يمكن ايجاده من شخص اخر لانتفاء الموضوع وان كانت في حصوله من فاعل معين سواء كان المامور به واحدا او متعددا على الترتيب والتخيير يسمى بالعيني فلا يمكن ان يكون الواجب الكفائي مشروطا صحته باذن شخص اخر اذ مقتضى الشرطية عدم الوجوب له من دون حصول شرطه كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ولا يقاس بالصلوة المشروطة بالطهارة من حيث حصول الوجوب عند فقد الشرط فيجب الاتيان بالشرط لتصحيح المشروط لان الشرط اذا كان ايجاده بيد المكلف وتحت قدرته يكون الواجب بالنسبة اليه مطلقا والا فلا بد ان لا يوجد في الخارج واجب اذ ما من واجب الا وله شرط للمكلف ان لا يوجده فلا يصير واجبا عليه بخلاف ما كان وجوده الاتفاقي شرطا للوجوب **و** العجب من صاحب الجواهر حيث التفت الى هذا الاشكال ونقله عن بعض وامر بالتامل فيه حيث قال وناقش فيه بعضهم بان البحث ليس في سقوط الفعل عن الغير اذا قام به الولي او نصب من قام به ولا في سقوط اعتباره اذا امتنع عن الاذن والمباشرة وانما البحث في ان مقتضى الوجوب الكفائي تعلق خطابه بجملة المكلفين على حد واحد وانه متى قام به بعضهم سقط عن الباقي ومقتضى اناطة الامر به اختصاصه ومن قدمه بذلك وانه متى اتى به بدونه لم يكن مجزيا فالمنافاة بحالها ح وكيف يتصور الوجوب المطلق على مكلف مع اشتراط صحة الفعل المكلف به بما ليس من قبله كالاذن من شخص اخر ونحو ذلك نعم هو واجب مشروط فتأمل انتهى وقال في محل اخر بعد نقل اقوال القائلين بالاولوية ودفع التنافي بين ذلك كله وبين ما قلناه من الوجوب الكفائي واضح اذ لا معنى لاناطة الواجب براي بعض المكلفين والفرض انه مطلق لا مشروط انتهى **فان قلت** هذا انما يتم بناء على القول بوجوب الاولوية واما بناء على حسنه واستحبابه فلا لان الكفائية غير منافية لاولوية بعض الاشخاص كما ان الوجوب التخييري لا ينافي افضلية بعض الافراد على البعض الذي ليس مشتملا للمزية التي في الفرد الافضل **قلت** اولا ان هذا الايراد على المشهور القائلين بالوجوب لا على غيرهم القائلين بالاستحباب كالمحقق في جامع المقاصد والشهيد في الروض والاردبيلي في الغسل حيث قال بعد نقل كلام العلامة في الارشاد واولى الناس بغسله اولاهم بميراثه الخ كون الاولوية بمعنى عدم جواز اشتغال الابعد باحكام الميت الا باذن الاقرب ولو مع عدم صلاحيته له ما نرى له دليلا قويا ولا تدل اية اولوا الارحام عليه اصلا انتهى والعبرة في الصلوة على الميت حينئذ والمستحب ان يقوم للصلوة اولى الناس بالميت او من يقدمه انتهى **و** في الجواهر حيث قال بعد نقل كلام المحدث البحراني ادعى لكنك خبير بان ذلك منهما في محل الشذوذ بحيث لا يلتفت اليه بعد ما سمعت من الاجماع محصله ومنقوله على ذلك مضافا

الى ما يظهر من ملاحظة الاخبار ان مراد الشارع ابراز ذلك في الوجود الخارجي لا من باشره بعينه حتى من اخبار الولاية ايضا
لتضمنها الاكتفاء بمن امره الولي بذلك المشعر بعدم ارادة وقوعه من خصوص الولي مع زيديه وضوحا حيث يفقد الولي شرائط جواز
المباشرة كما لو كان الميت امراة والولي رجلا لا يباشرها او بالعكس فان ولا يبرح لبيت الا اذنا محضا انتهى **وفي** كشف
اللثام انه قوى للاصل وضعف الخبر سندا ودلالة ومنع الاجماع على ازيد من الاولوية انتهى وثانيا نمنع الاستصحاب ايضا لان
الخطابات كما ذكرنا متوجهة الى الولي فيكون الولي مامورا بالفعل والامر حقيقة في الوجوب واما وجوب تصدى الغير او استحبابه
فلا بد له من دليل يقتضي الوجوب عليه او استحبابه والمفروض انه لا دليل يدل على كونه مطلوبا من كل احد اذ ما كان متكفلا للتصدي
ليس فيه ذكر من غير الولي وما ليس في هذا المقام فلا تعرض فيه للمتصدي حتى يمكن التمسك بها للمطلوب مع ان الاصل يقتضي عدم
الوجوب لغير الولي لان الوجوب بالنسبة الى الغير مشكوك فيه ويزول التمسك بالاصل كما ان للولي التمسك باستصحاب
الوجوب اذا صلى غيره من غير اذنه لان اسقاطه عنه بسبب فعل الغير غير معلوم فعليه استصحاب الوجوب السابق وهذه المسئلة
مما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير فكما ان الحكم هو التعيين كذا في العيني والكفائي الحكم هو العيني اذ الاول يكون بالنسبة
الى الفعل والثاني بالنسبة الى الفاعل اذ صيرورة تصدي الغير مسقطا عن الولي مشكوك فيه فعليه الاتيان كما ان الاتيان بالفرد
الاخر المحتمل كونه مسقطا مشكوك فيه فعليه التصدي لما كان وجوبه متعينا عليه وثالثا ان المروي عن النوفلي من ان السلطان
من ورثته اولى غاصب صريح في الوجوب لانه لا يعتبر الان يكون الحق له فقط وكذا ما عن فقه الرضا وعبارة الصدوق في المقنع
بناء على ان فتوى الصدوق وامثاله بمنزلة الخبر الواحد كما حققناه في الاصول لانهم لا يفتون الا من نص **واما** ما ذكره
في الجواهر من دعوى الاجماع فمردود من وجوه اولها انه منقول بالنسبة الينا والمنقول غير حجة ثانيها ان المخالف موجود في المسئلة
غير عزيز وقد اشرنا اليهم ثالثها ان مستند القول به هو هذه الاخبار وقد ذكرنا انها دالة على عكس مقصوده **واما** ما استفاد
من ان مراد الشارع ليس الا مجرد ابرازه في الوجود الخارجي لا من باشره بعينه ففيه ان ذلك غير مستفاد من الاخبار لما ذكر من انها
اما ناطقة بوجوب الصلاة والغسل وغيرهما وكيفياتها او ناطقة بتعيين المباشر لها مما كان من قبيل الاول فليست بناظرة الى الفاعل
حتى يؤخذ باطلاقه وعمومه وما كان من قبيل الثاني فقد خص الحكم بالولي او من كان ماذونا منه **واما** ما استفاده من
اخبار الولاية من حيث تضمنها الاكتفاء بمن امره الولي بذلك ففيه ان توقف الصحة على اذن الولي دليل على انه حقه ومن تصدى
من قبله يكون كانه هو المصلي وعدم جوازه منه لفقدان شرط اخر لا ينافي كونه حقا له فليس التصدي الا لمن يمنع منه مانع كما
اذا لم يتمكن المطلق لزوجته او الناكح زوجه من اجراء صيغة الطلاق والنكاح بل من لم يتمكن عن الصلاة والصوم من موته
لا الاستيجار عنه نعم لو قلنا ان الصلاة والصوم لما كانا مما يتسع زمانهما الى اخر الحبوة لا يجوز تصدي الغير في زمان
حيوته فيجب التصدي او الاذن للولد الاكبر بل يجب الاستنابة عنه بعد موته يجب وجب تاخير ذلك الى بعد الموت **واما** اذا كان الفعل
مما لا يمكن تعطيله فلا بد ان يتصدى الغير باذن الولي ولا شك في ان الغسل والصلاة مما لا يمكن تاخيره وتعطيله الى زمان اخر
فيجب التصدي او الاذن **فتبصر** ان ما ذكرنا من حرمة الاجرة على فعل احكام الميت على القول بالحرمة لا ينافي جواز الارتزاق
من بيت المال كما قلنا في القضاء وباقي فيه ايضا ما قلنا من الاحتمالات والاقوال في القضاء **قوله** ثم انه لا ينافي ما ذكرنا
حكم الشارع بجواز اخذ الاجرة على العمل بعد ايقاعه كما جاز للوصي اخذ اجرة المثل او مقدار الكفاية لان هذا حكم شرعي
لا من باب المعاوضة الخ **اقول** هذا توطئة لما يذكره بعد ذلك بقوله ثم ان هنا اشكالا مشهورا وحاصله ان حكم الشارع
في بعض الاعمال باخذ الاجرة بعد العمل كما في حق الوصاية ليس من باب المعاوضة حتى يرد عليه انه اخذ اجرة على الواجب
وفيه ان المانع من اخذ الاجرة ان جعلناه منع الشارع عنه فهو كلام صحيح واما ان قلنا بان المانع هو ما ذكرنا من الوجوه
العقلية فلا يمكن ترخيص الشارع اياه مطلقا الا ان يقال ان الجواز من باب الارتزاق لا من باب الاجرة كما نقول بذلك
في القضاء ولا يقال هذا غير وارد على ما ذكره المصنف لان كلامه في الوصي المتمكن من قبل الاب او الجد الذي صار

واجبا عليه بنيابته عنهما لا من كان واجبا عليه من قبل الشارع كالاب والجد لانا نقول بعد الوصية وموت الموصي يصير
واجبا على الوصي ولا فرق بين ان يكون الواجب واجبا عليه من قبل الشارع ابتداء او بنيابته من قبل الاب والجد لان ذلك
لو بتم فيهما والا فلا ولذا ما يجري الخلاف المذكور في الاب والجد والحاكم من جواز اخذ الاجرة وعدمه في الوصي ايضا وما
كان مدركا هناك يجري في الوصي ايضا وكيف كان ففي مسئلة اخذ الوصي شيئا من مال الموصى خلاف بل اقوال احدها جواز الاخذ
بقدر الكفاية مطلقا الثاني اخذ اجرة المثل مطلقا الثالث اخذ اجرة المثل في صورة الفقر واما في صورة الغنى فلا الرابع جواز
اخذ اقل الامرين من اجرة المثل والكفاية مع الفقر واما مع الغنى فلا يجوز له اخذ شيء مطلقا ويدل على الاول قوله تعالى فليأكل
بالمعروف لان الظاهر من الاكل بعد تعذر حمله على معناه الحقيقي وبعد اجرة المثل عنه الاخذ بمقدار الكفاية لانه المعروف واجرة
المثل والمعروف ما لا اسراف فيه وعلى الثاني ان عمل المسلم محترم يجوز له اخذ عوضه وحذرا عن تضييع عمله وصحيحة هشام بن الحكم
قال سألت ابا عبد الله ع عمن تولى مال اليتيم ماله ان ياكل منه فقال ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الاجر لهم فلياكل بقدر ذلك
وعلى الثالث ما ذكرنا للثاني منضما الى قوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف بناء على وجوب الاستعفاف على الغني فلا يجوز
له الاخذ مع تضعيف حمل الاستعفاف على الندب كما يقول به القائل بالقول الثاني وعلى الرابع قوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف
لان مقدار الكفاية ان كان اقل من اجرة المثل فمع حصولها يكون غنيا ومن كان غنيا يجب عليه الاستعفاف لقوله تعالى
فليستعفف والامر للوجوب وان كانت الاجرة اقل فلانه مقدار الاستحقاق فلا يجوز الزيادة عليها واقوى الاقوال ثانيها
وتقريب الدليل المشار اليه ان احترام عمل المسلم ورواية هشام الصحيحة المتقدمة موجبان لاجرة المثل وبها تفسر المعروف في
الاية الشريفة لان الاخذ بمقدار المتعارف عند الناس هو اجرة المثل لان من يعمل عملا فالمتعارف اخذه مثل عوض عمله من غير
زيادة وحمله على اخذ الكفاية وان كان اقرب المجازات الى معنى الاكل الا ان اخذه دون الاجرة ولو كان بمقدار الكفاية
تضييع لحرمة عمل المسلم ومناف لصريح صحيحة هشام فلا يصار اليه ولا يعارضه موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع من كان يلي شيئا
لليتامى وهو يحتاج ليس له ما يقيمه فهو يتقاضى اموالهم ويقوم في ضيعتهم فلياكل بقدر ولا يسرف وان كان ضيعتهم لا تشغله عما
يعالج لنفسه فلا يرزان اموالهم لان قوله ع فلياكل بقدر ولا يسرف ظاهر في المثل لان من ياخذ المثل يكون بقدره ولا شك في
انه ليس باسراف مع ان قوله ع في ذيلها فلا يرزان بالراء المهملة قبل الزاء المعجمة شاهد عليه لان معناه لا ينقص والنون في
اخر الكلمة للتاكيد قال في المجمع رزا في الحديث اي لا ارزا من فيئكم درهما اي لا انقص شيئا ولا درهما انتهى وما ورد في الاخبار
من جواز الاخذ بالمعروف مفسر باجرة المثل كما ذكرنا مع ان العمل ربما كان قليلا والقوت كثيرا فيؤدي الى الاضرار باليتيم
ويكون اسرافا منهيا بقوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا **واما** اعتبار الفقر فيدل عليه قوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف
لان الامر ظاهر في الوجوب مع ان الشك في الجواز كاف في عدم الجواز ولا يرتفع الوجوب بادلة الضرر بان يقال ان العمل
بلا اجرة ضرر منفي بالادلة لما ذكرنا من ان المعتاد من ادلة نفي الضرر هو الضرر الزائد على نفس التكليف لا التكليف الضرري المجعول
من قبل الشارع كالجهاد وايتاء الزكوة وامثالهما **قوله** ثم ان هنا اشكالا مشهورا وهو ان الصناعات التي يتوقف النظام
عليها يجب كفاية لوجوب اقامة النظام بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه مع ان جواز
اخذ الاجرة عليها مما لا كلام لهم فيه **اقول** لا كلام في جواز اخذ الاجرة على ما ذكره المصنف وانما الاشكال في دليله و
قد استدل الاصحاب له بوجوه كثيرة ذكر المصنف اكثرها في الكتاب وفي الكل نظر **اما** في الاجماع فلان العلماء يستدلون عليه
بالوجوه المذكورة ففتواهم بالجواز مستند الى احد هذه الوجوه ومع ذلك فلا يمكن استكشاف راي المعصوم من اقوالهم **واما**
في السيرة فلان قيام السيرة لا بد ان يكون مضافا الى المقصود ولذا صرح المحقق القمي بان الفعل لا يصلح ان يكون مدركا للسيرة لان احتمالاته
كثيرة ومثل بانه لو راى احد ان الامام ع نظر الى نساء متعددة لا يصلح التمسك بفعله ع على جواز النظر الى النساء لان من
المحتمل ان تكون هذه النساء امه واخته وخالته وعمته وزوجته وغيرها من المحارم فلا يدل على جواز النظر الى مطلق النساء

دح نقول ان اخذها فيما نحن فيه لا يدل على جواز اخذ الاجرة عليها لاحتمال ان يكون اخذها باخذه من باب الهدية او الانعام او باخذه للارتزاق والاخذ من هذه الجهات جائز واما الاجرة فلا يثبت بالفعل جوازه **واما** في الثاني فلان ما ذكرنا من الادلة لو تمت دلالتها لدلت على عدم الجواز مطلقا ولا اختصاص لها بالتعبدي خصوصا الدليل العقلي الغير القابل للتخصيص مع انه منقوض بمثل التكفين والدفن وحمل الموتى الى قبورهم وبكلما وجب لصيانة الدين وحفظ شريعة سيد المرسلين من العلوم والمقدمات وتعليم الواجبات وغير ذلك من الكفائيات التي لا يقولون بجواز اخذ الاجرة عليها **واما** في الثالث فبما ذكرنا من الادلة لو تمت دلالتها لا تسوى فيه العيني والكفائي ومن قال بعدم الجواز له يخصه بالعيني ولذا لا يجوزون الاجرة على التغسيل والتكفين والدفن والصلوة على الميت والتصدي لتعليم الفقه وبيان حجج الدلمية ودفع الشبهات وحل المشكلات والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها من الكفائيات وان صار واجبا عينيا لعدم من به الكفاية **واما** في الرابع فلان ادلة المانعين لا تختص بما ذكره خصوصا الدليل العقلي ولذا من راجع كلماتهم يظهر منها العموم مع انه منقوض طردا وعكسا بجواز الاجرة على الصلوة والحج عن الميت نيابة مع ان المقصود منها الاخرة وعدم الجواز فيما كان واجبا سببا بنيته او لحفظ النفوس كانقاذ الغريق واطفاء الحريق **و اما** عن الخامس فنارة بالنقض بالجهاد فانه واجب لحفظ النظام ولا يجوز اخذ العوض عنه وتارة اخرى بالحل بان يقال حرمة الاجرة بنا في دفع الشيء بعنوان اخر كالارتزاق والهدية والاباحة حتى لا يرغبون عن التصدي ويصير هذا سببا للاختلال في النظام كما لا يجوز دفع الزائد في القرض بعنوان الشرط ويكون حراما مع كثرة ابتلاء الناس واحتياجهم اليه ومع ذلك يستحب الدفع من المديون تبرعا مع ان من راجع طبايع الناس يظهر له ان اكثرهم مجبولون على الاشتغال بما كان اباؤهم عليه ولو كان شاقا وهذا يظهر لمن راجع الاطفال الغير البالغين بالامور المعاشية **و اما** في السادس فلان الصناعات ليست من الواجب المشروط لان المصلحة في الواجب المشروط مقصورة على صورة وجود الشرط والا فلا مصلحة فيه عند عدم الشرط والوجوب في هذه الامور غير متوقفة على صورة وجود الشرط لان تمام المصلحة فيها اقامة النظام لا غير فهي من الواجبات العقلية التي يحكم العقل بوجوبها مطلقا الا ترى ان كل حكم شرعي يتجر الى اختلال النظام يرفع اليد عنه بسببه وبالجملة هذه الامور من الواجبات العقلية المطلقة لا المشروطة اذ لا شك في ان الطبابة والفصد والحجامة وغيرها مما يتوقف عليه بقاء النفس يكون بنفسه ذو المصلحة الملزمة ولا يتوقف على شيء اخر كدفع العوض ولذا لم يلتزم به احد **فان قلت** ان وجوب العمل على الناس مجانا من دون اخذ العوض مخل بالنظام لان على هذا يجب لكل احد ان يشتغل باعمال الناس مجانا من دون ان يدفع له شيء وهذا مما يوجب الاختلال فلما يتمسك به لعدم جواز اخذ العوض يتمسك لجوازه **قلت** ان المدعى اخص من الدليل والعام لا يدل على الخاص فان المقصود عدم جواز اخذ الاجرة لا عدم جواز الارتزاق او الدفع هدية ونحوها **و اما** في السابع فاولا بان الفرق بين الذاتي والغيري غير صحيح لان ما ذكرنا من الادلة لو تمت دلالتها لتمت مطلقا والا فلا يدل على عدم الجواز سواء كان ذاتيا ام غيريا ولذا لا يجوزون الاجرة في الوضوء الواجب للصلوة مع ان وجوبه ليس بذاتي وثانيا فيما ذكره المصنف من انه لو فرض كون احياء النفس والعلاج مقدمة لحفظ النظام فمقتضى هذا الجواب جواز اخذ الاجرة عليهما ولا يقولون به جوازه وهذا نقض على ما ذكره طردا وثالثا فبان اقامة النظام علة للوجوب وسبب للامر كان المصالح الواقعية المعلومة عند الله الغير المعلومة عندنا سبب للامر بالواجبات فكل واجب بالنسبة الى ما كان مسببا وعلة لوجوبه غيري فالاولى ما ذكرنا من عدم تمامية الادلة على عدم جواز اخذ الاجرة مطلقا وعدم تمامية الدليل العقلي على المدعى واما الاجماع فغير ثابت في غير الواجب الذاتي العيني التعبدي العبادي والقاعدة تقتضي جواز الاخذ لاحترام عمل المسلم ولا شك في ان العمل مما يدفع العقلاء في مقابله المال فالمعاملة عقلائية يصح دفع العوض عنه ولا مانع منه شرعا

قوله واما ما ذل المال للمضطر فهو انما يرجع بعوض المبذول لا اجرة البذل الخ **اقول** والوجه فيه ان وجوب البذل لا ينافي احترام مال المسلم فالجمع بين ادلة وجوب البذل وادلة احترام مال المسلم يقتضي جواز اخذ عوض المبذول بل مسئلة دفع القيمة على من اكل مال الغير اضطرارا من دون اذنه بل مع نهيه من هذا القبيل **و اما** ما ذكره المصنف فغير معلوم المراد لان الواجب انفاق المضطر كما يجب انفاق الاب فلا يجوز اخذ العوض عن المبذول لان الواجب نفس الانفاق والبذل لازم له ومن مقدماته ولو قلنا بعدم الجواز نقول فيه لا في مقدماته الا ان يكون مراده ما ذكرنا **قوله** واما رجوع الام المرضعة بعوض ارضاع اللباء الخ **اقول** والوجه فيه ما ذكرنا في المضطر الا ان الاشكال في وجوبه عليها اذ توقف حيوة الولد عليه غير معلوم بل معلوم العدم لما نشاهد بالوجدان وقوله فافهم اشارة الى ضعف الوجه الثاني اذ ظاهر قوله تعالى اجورهن هو العوضية لا الحكم من باب التعبد **قوله** وكذا تعليم الجاهل احكام عباداته الخ **اقول** ان قلنا بجواز اخذ الاجرة على الواجبات فلا بحث وان قلنا بعدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات فلا بد ان نقول بعدم جواز اخذ الاجرة على تعليم الواجب مطلقا سواء كان في المعارف الالهية والفرائض والاحكام والتفقه في الدين وما يتوقف عليه التفقه من العلوم والمقدمات لمن كان اهلا للتوصل بها اليه فانه كما يجب على المكلفين تعلم ذلك وجب على العالم بها التعليم لها لكونه تقوية للدين واحياء لشريعة سيد المرسلين ومن الاعانة على البر والتقوى والامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع دلالة النصوص الامرة بتعليم الجاهل كقوله ما اخذ الله على الجهال ان يتعلموا حتى اخذ على العالم ان يعلموا عليه فاذا وجب التعليم حرم اخذ الاجرة عليه مطلقا سواء كان وجوبه عينيا او كفائيا او غيرهما من الواجبات وبهذا الاطلاق صرح الشهيد في اللمعة والدروس وفي الرياض ادعى الاجماع على تحريم الاجرة على ما وجب من تعليم القران واما على ما ذكرنا فلا تحريم لما قلنا من عدم الدليل والاجماع غير محقق الا انا اسلفنا تحققه فيه **قوله** واما المكروه والمباح فلا اشكال في جواز اخذ الاجرة عليهما الخ **اقول** وجه الجواز ان الادلة الدالة على حرمة اخذ الاجر على الواجبات كلها غير جارية فيهما اما العقل فواضح واما الاجماع فغير محقق لعدم التعرض للمسئلة الا من بعض متاخري المتاخرين ومع ذلك لا يمكن تحصيل الاجماع واما منافاته للقربة فمع بطلان هذا الكلام في الواجبات كما اثبتناه والمباح الى القربة واما العبادات المكروهة فمستحبة وواجبة فحكمها حكم الواجبات والمستحبات الغير المكروهة جوازا ومنعا اذ لا فرق بينهما الا كون المكروه منها اقل ثوابا من الفرد الاخر لا انها مرجوحة بحسب تركها فان لم يدل دليل على الحرمة يبقى ادلة احترام عمل المسلم على حاله فيجوز له اخذ الاجرة عليه بل الشك في الحرمة كاف في جواز اخذ الاجرة على العمل **قوله** واما المستحب والمراد منه ما كان له نفع قابل لان يرجع الى المستاجر ليصح الاجارة من هذه الجهة فهو بوصف كونه مستحبا على المكلف لا يجوز اخذ الاجرة عليه الخ **اقول** وهذا التقييد غير مختص بالمستحب بل جار في كل ما يبحث عن جواز اخذ الاجرة عليه من الواجب والمكروه والمباح والحرام لان الكلام مفروض فيما كان له نفع يعود الى المستاجر والا لم يصح الاستيجار لاجتماع العوض والمعوض وبهذا ظهر ان الاستدلال لعدم جواز اخذ العوض في الواجب والمستحب بان النفع لا يرجع الى الدافع غير صحيح لان البحث عن المسئلة بعد فرض حصول النفع للمستاجر اما اخرويا او دنيويا وبعبارة اخرى لا بد ان يكون مما يبذل العقلاء في مقابله المال لكن باخذ الاجرة لفعل صلوته الواجبة لان يتعلم الغير منه ونحوه من المنافع العقلائية والحاصل ان بعد فرض كون المنفعة راجعة الى المستاجر يقع الكلام في ان صفة الوجوب والاستحباب يمنعان اخذ الاجرة ام لا ولذا يتمسكون بان اخذها مناف للقربة وان المستفاد من ادلة الوجوب انه يفعل مجانا ونحوهما مما ذكرنا سابقا فراجع اذا عرفت ذلك فنقول المشهور بين الاصحاب جواز اخذ الاجرة في المستحبات قال في المستند المنقول عن الاكثر جواز اخذ الاجرة على المندوبات للاصل وانتفاء المانع انتهى **و** قال في المسالك بعد قول المصنف في تعداد ما يحرم الاجرة على العمل به الخامس ما يجب على الانسان فعله كتغسيل الموتى وخرج بما يجب فعله من ذلك ما يستحب فعله انتهى ومثله قال في الروضة وقال واحترز بالواجبة عن المندوبة فتصح الاستنابة فيها في الجملة كصلوة الطواف المندوب وصلوة الزيارة وفي جواز الاستنابة في مطلق النوافل وجه انتهى

[illegible]

متعلق للاجارة

وهذا هو المفهوم من المتقدمين حيث قيدوا التحريم في تغسيل الموتى ودفنها بالواجب وقد صرح في السرائر والتذكرة
والقواعد ونهاية الاحكام والايضاح والدروس وحاشية الارشاد وجامع المقاصد والمسالك والروضة ومجمع البرهان
وغيرها بالجواز في المستحبات **قال** في جامع المقاصد الخامس ما يجب على الانسان فعله يحرم الاجرة عليه كتغسيل الموتى
تكفينهم ودفنهم نعم لو اخذ الاجرة على المستحب منها فالاقرب جوازه اي من هذه الامور كتكفين القدر المندوب انتهى **و** قال
في القواعد الخامس ما يجب على الانسان فعله يحرم الاجرة عليه كتغسيل الموتى وتكفينهم ودفنهم وحملهم الى المغتسل والى القبر الى
ان قال نعم لو اخذ الاجرة على المستحب منها فالاقرب جوازه انتهى وبما ذكرنا ظهر انه لا اجماع في المسئلة ولا مانع عنه عقلا ولا
شرعا وادلة احترام عمل المسلم سليمة عن المعارض والاصل لا مانع من اجرائه وما يتوهم مانعيته غير مانع كما سنذكره فالمستحب
لا مانع عن اخذ الاجرة عليه من حيث ذاته نعم لا بد ان لا يكون له مانع خارجي كعدم حصول النفع للدافع ولو بنفسي
الاجارة لما تقدم ذكره انفا وما ذكره وجها لعدم الجواز منافاته للقربة كما ذكره المصنف لا وجه له لما ذكرنا في الواجب
من ان القربة يتمشى مع اخذ الاجرة على الواجب ولا ينافي ان يكون للعبادة منفعتين احدهما ما يؤخذ في مقابلة المال
والاخر يكون له كما اذا صلى لنفسه مع اخذ الاجرة لان يفعلها في مقابل من يستاجره لتعليم الصلوة والاخلاص ليس الا
بفعله لله ولو بجهة ولا ينافي ان يكون المحرك له في العمل المخصوص اخذ الاجرة او الوعد على الجنة وقد حققنا ذلك في اول
الباب مفصلا فراجع وبهذا ظهر الفرق بين ما يتوقف صحته على القربة كالنوافل وما لا يتوقف كبناء المسجد كما ذكره المص
بقوله ومن هذا القبيل الاستيجار على العبادة لله تعالى الخ **قوله** ومن هذا القبيل استيجار الشخص للنيابة عنه في العبادات
الخ **اقول** الاشكال المتقدم اعني منافاة القربة لاخذ الاجرة لو لم يجر هنا ايضا اذ لا اشكال في قصده الاخلاص في النيابة
عن الغير حتى يقال بان النيابة عن الغير لا يحتاج الى القربة بل الاشكال في قصده القربة في فعل العبادة بعد النيابة اذ الفاعل
في فعل ليس قصده ومحرك القربة له بل محركه هو الاجرة ومجرد قصده وتمثيله لا يدفع الاشكال لان الاشكال في فعل العبادي
وقصد القربة فاخذ الاجرة بداعي النيابة ثم اتيان الفعل العبادي لا يرفع الاشكال لان داعي الداعي داع فاذا كان الفعل
داعيا للنيابة للصلوة يكون داعيا للصلوة ايضا ولذا قال في القواعد لو اجر نفسه للصلوة الواجبة عليه فانها لا تقع عن
المستاجر وهل تقع عن الاجير الاقوى العدم انتهى وبه قال في الايضاح وجامع المقاصد ولا فرق بين الواجب والمستحب لان
اخذ الاجرة مناف للقربة وهو شرط في الواجب والمستحب ولذا علل في جامع المقاصد بان الفعل الواحد لا يكون له غايتان
متنافيتان اذ غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة في الفرض حصول الاجرة وهما متنافيان وبما ذكرنا
ظهر الجواب عما ذكره المصنف بقوله قلت القربة المانع اعتبارها الخ وذلك لان اخذ الاجرة يصير سببا لان لا يحصل الفعل
المتعلق بها ايضا الا بهذا الداعي بل في الواقع يخرج الواسطة من البين ويصير الاجرة له ويظهر هذا لمن راجع نفسه فيما
اذا اجر نفسه لخدمة باجرة معينة فانه لا يفعل عملا الا بداعي هذه الاجرة ولا يلتفت الى ان الاجرة يكون بسبب هذا التنزيل
والفعل لازم له وبعبارة اخرى ان المعتبر في العبادة ان كان اتيان الفعل بداعي امره وقربة الى الله تعالى فقط من دون ان يدخل
شيء فيه فلا اشكال في انه لا يجامع الاجرة لان المحرك ليس في الواقع الا نفس الاجرة وقصد التنزيل صوري لا حقيقي وبهذا
لا يصير هو هو حتى يمكن له ان يقصد القربة بهذا الامر المتعلق بالمنوب عنه حقيقة وان لم يكن المعتبر الا العمل العبادي
له تعالى يعني ان يخضع له غاية الخضوع فهو مما امكن ايجاده بداعي الاجرة او بداعي الخوف او دخول الجنة او غيرها من الدواعي
والحاصل اعتبار القربة بالمعنى المتقدم لا يجامع مع اخذ الاجرة على النيابة ولا يدفع الاشكال بذلك مع ان كون الاجرة
على النيابة ممنوع بل هي على الصلوة بعنوان النيابة فلا يكون عنوانين يؤخذ الاجرة بعنوان احدهما دون الاخر نعم هذا
يتم فيما اذا كان هناك عنوانان احدهما الواجب الاخر مباح واتحدا في الخارج فان قصد القربة من جهة لونه واجبا
لا ينافي عدمه من حيث كونه مباحا ولا شك في ان ما نحن فيه ليس كذلك لان الموجود ليس الا شيئا واحدا وهو الصلوة

بعنوان النيابة وهو مستحبة او مباحة بعنوان النيابة مع قطع النظر عن تعلق الاجارة واما مع قطع النظر عن عنوان النيابة
فليس له امتثاله لانه غير واجب من قبل الشارع عليه فتعلق الامر به يكون من حيث كونه نائبا سواء كان الامر هو الامر الندبي
السابق على الاجارة او الوجوبي اللاحق عليه والمفروض انه غير قاصد للقربة باعتبار هذا الامر واما بعنوان نفس الصلوة
مع قطع النظر عن عنوان النيابة فغير مأمور بها حتى ينوي القربة لسببه وبما ذكرنا ظهر وجه جواز الاستيجار للعبادات الخ
ودعوى خروجها بالنص فاسدة لان النص لا يغير الشيء عما عليه فلا يجعل غير المعقول معقولا وما يقال من ان الشارع لا يريد
الصلوة العبادة لا حقيقة ولا يقول به العالم الا قليلا وعقلته واضعف منه دعوى ان الاستيجار يكون على المقدمات وجه
الضعف ان هذا مخالف للوجدان مع ان ظاهر ما ورد مسندا في الوسائل عن عبد الله بن سنان قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام
اذ دخل عليه رجل فاعطاه ثلثين دينارا يحج بها عن اسمعيل ولم يترك شيئا من العمرة الى الحج الا اشترط عليه حتى اشترط ان يسعى
في وادي محسر ثم قال يا هذا اذا انت فعلت هذا كان لاسمعيل حجة بما انفق من ماله وكان لك تسع بما اتعبت من بدنك
على نفس الفعل ويحتمل الظاهر ان ذكر اشتراط الافعال ظاهر في انها متعلق للاجارة دون المقدمات **قوله** الا نرى ان اكثر
العوام الذين يعملون الخيرات لاموالهم لا يعلمون ثبوت الثواب لانفسهم الخ **اقول** ويترتب ثبوت الثواب لانفسهم غير معلوم لان نفس
الفعل يصدر عنهم بداعي غير القربة كما اذا عمل الخيرات لصداقته ودا هنه وخدمته له وح لا وجه لترتب الثواب على العامل
نعم لو عمل الخيرات بداعي القربة كما اذا فعل الخيرات لانه مسلم او ابوه ويكون لازم الرعاية شرعا يترتب على فعله الثواب ويحتمل
ان المصنف اشار الى هذا التفصيل في كتاب القضاء عن الميت حيث قال اذا عرفت هذا فنقول كون الداعي على النيابة
تنزيل نفسه منزلة الغير في اتيان الفعل تقربا الى الله تعالى هو مجرد استحقاق الاجرة انما يوجب عدم الخلوص والتقرب في
موافقة اوامر النيابة وعدم حصول ثواب للنائب لعدم امتثاله اوامر النيابة وعدم اخلاصه فيها وهذا لا يوجب عدم
صحة العمل الذي جعل نفسه فيه بمنزلة الغير واتى به عنه تقربا الى الله فالنيابة عن الميت لمجرد استحقاق الاجرة كالنيابة عنه
لمجرد محبة الميت لكونها زوجة للنائب قد شغفه حبها لحسنها بحيث لا يرى يصدقانه وعباداته عنها الا لمجرد ايصال الثواب
اليها او كالنيابة عنه لكونه محسنا اليه ايام حيوته ومفتاله في امر دنياه او دينه نعم لو نوى الاجير النيابة عن الميت لاجل
ايصال النفع الى اخيه المؤمن ولاجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقود كان مثابا في عمله ومأجورا
في الدنيا والاخرة وعليه يحمل ما ورد من قول الصادق ع لمن استاجره للحج عن اسمعيل بعد ما شرط اذا يا كثرة انه اذا
فعلت كذا كان لاسمعيل واحدا بما انفق من ماله ولك تسعة بما اتعبت من بدنك انتهى **قوله** ثم اعلم انه كما لا ينبغي
الغير بالاجارة ما وجب على المكلف على وجه العبادة الخ **اقول** ان كان المراد من التشبيه مجرد الاشتراك في الحكم فلا
باس به لو اغمضنا عن تحقيق الفرق بينهما وان كان المراد انه من افراد ما تكلمنا فيه فيكون مشتركا مع المسئلة في دليل الحكم
ففيه ان عمدة المستند في المسئلة السابقة عدم تمشي القربة وعدم رجوع النفع الى المستاجر الموجب لفساد المعاملة لكونها
لغوا وسفها وفي المقام لا يجري شيء منهما مثلا لو استوجر للحمل ثم نوى الطواف لنفسه لا يجري المانع الاول لانه لا مانع من
نية القربة للمستاجر في عمل نفسه وكذا الموجر في عمل نفسه ولا المانع الثاني لان المستاجر ينتفع بالحمل بجوز له الاستيجار
لكن يقع الاشكال في ان الحركة الخارجية مستحقة للغير فلا يصلح ان ينوي بها الله تعالى لاجتماع المالكين نعم لو كان المستدل الخ
في المسئلة السابقة هو التنافي بين صفة الوجوب والتملك للغير ناسب هذا الفرع تلك المسئلة في اتحاد الدليل ثم بناء
على عدم الجواز من جهة استحالة جعل حركة واحدة لشخصين لا فرق بين صورة الاجارة والجعالة والتبرع ونحوها من انواع الا
عن الغير والاولى في المثال المطابق للمسئلة السابقة ان يمثل بما اذا استوجر لايجاد طبيعة الحج من غير تعيين للمنوب عنه ثم نوى
به عن نفسه ولا مانع من صحته لعدم المنافاة بينهما بل هو عين المسئلة السابقة لانه اخذ الاجرة على الفعل الواجب على نفسه
فتامل واما اذا استوجر متعهد للحج عن الغير ثم نوى به حجة الاسلام لنفسه فلا اشكال في عدم اجزائه لان عمله للغير فكيف يصير لنفسه

هذا مع الغض عن الاشكال في جواز اجارة نفسه للحج مع كون ذمته مشغولا بحجة الاسلام والا فيمكن ان يتصور فيما اذا لم يكن مستطيعا واجر نفسه للغير ثم صار مستطيعا او نفرض فيما اذا نوى لنفسه غير حجة الاسلام واما الكلام في المثال الذي ذكرناه فالظاهر انه لا مانع عقلا ولا شرعا عنه لامكان الاحتساب عنهما سواء كان بالاجارة او الجعالة او التبرع لان الطواف ليس الا المشي حول البيت وهو يحصل لهما الان بهذه الحركة حصل لكل واحد منهما طواف وحركة غير الاخر وكون احدهما اصليا والاخر تبعيا غير مانع منه ولذا لا مانع من حمل شخص شخصين للطواف او الطواف بالدابة مع ان الحركة تبعية ويدل على ذلك بعض نصوص منها ما في صحيح حفص بن البختري عن الصادق ع في المرءة تطوف وتسعى بهل يجزي ذلك عنها وعن الصبي فقال ع نعم وخبر هيثم بن عروة التميمي عنه ع ان حملت امرأتي ثم طفت بها وكانت مريضة في البيت في طواف الفريضة وبالصفا والمروة واحتسبت بذلك لنفسي فهل يجزيني فقال ع نعم وكونها في التبرع لا مانع عنه بعد ما ذكرناه من عدم الفرق بينه وبين غيره **قوله** فلو استاجر لاطافة صبي او مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب الخ وجه الفرق بين هذا المثال وبين استيجار العاقل المريض للحمل ان المكلف العاقل اذا طاف بالمكلف العاقل البالغ الصحيح او المريض يكون الطائف هو المحمول والحامل كالدابة وان كان المحمول المجنون او غير المميز او المغمى عليه يكون الطائف الحامل حقيقة لان حركتهم لا تعد حركة بل فعل هذا بشرط ان يكون الحامل متطهرا وبناء عليه لا يمكن للحامل ان يحتسب الطواف عن نفسه بخلاف القسم الاول فان له ان يحتسب عن نفسه ايضا **قوله** او كان مستاجرا للحمل في طوافه اما لو استاجر للحمل مط لم يحتسب للحامل الخ **اقول** حاصل الفرق بين ما لو استاجر لان يحمله حين طوافه عن نفسه او استاجر للحمل مط فعلى الاول يصح الاحتساب دون الثاني ان الصورة الاولى لم يكن ذمة الموجر مشغولا بغير ما عليه من التكليف والاجارة غير منافية لما عليه كما هو المفروض بخلاف الثانية فان منفعته للمستاجر فلا يجوز احتسابه عن نفسه كما انه اذا استاجر دابة للحمل لا يجوز ان يحمله عن ماله لكن يمكن ان يقال بجواز الاحتساب في الصورة الثانية ايضا لان الموجر نفسه لشيء اذا اشتغل لم يكن منافيا لما كان اجيرا فيه جاز كما اذا كان اجيرا للحمل ويقرء القران او كان اجيرا في الحياكة ويعلم الاطفال فكونه اجيرا لا يصير سببا لان يحرم عليه فعل اخر ولو لم يكن منافيا لما استوجر له والحمل نوع عمل من هذا القبيل وعلى هذا فلا يتم ما ذكره المصنف في وجهه بقوله لان الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة للغير فلا يجوز صرفه فيه لان نفس الحركة ليست للغير وانما كانت لازمة لما كان الموجر مشغولا به وهو الحمل ويشهد على ذلك انه لو حمله في طوافه من غير اجارة لم يكن بمجرد حركته طوافا له بل هذا مقدمة لحصول الطواف له نعم لو اجر نفسه بتمام افعاله بحيث يكون جميع ما اسند اليه للمستاجر فلا يجوز له فعل ما يسند اليه او يحتسب لغير المستاجر سواء قصد عن نفسه او غيره ام لا وما نحن فيه ليس كذلك لانه اجارة للحمل وهو ليس الا ان ينقله من محل الى محل اخر يظهره وهذا لا يصير سببا لان يكون نفس هذه الحركة له محصل لما كان ملازما به وهو الحمل ولذا لو اجر دابته للركوب او الحمل جاز للمالك ان يؤخذ اجرة لان يسوقه على محل مخصوص لغرض مثل صلابة المحل او يسوقه قدام جماعة لاراءته الطريق ونحوها من المصالح مع انه في اجارة الغير وهذا يظهر لمن تامل في المسئلة ويحتمل ان يكون ذلك دليل من قال بالجواز مط **قوله** والقول الاخر ما في الدروس الخ **اقول** قال فيه والحمل جايز في الطواف والسعي ويحتسب لهما الا ان يستاجره على حمله لا في طوافه انتهى وظاهر هذه العبارة الجواز مط الا في صورة اشتراطه عدم الطواف حين طوافه ويحتمل ان يكون المراد استيجاره على الحمل مط في مقابل الاستيجار على الحمل في حال طوافه وعلى هذا يكون راجعا الى التفصيل الذي ذكره في المسالك اذ الترخيص يختص بصورة الاستيجار على حمله في حال طوافه لنفسه **قوله** الرابع ما ذكره بعض محشي الشرايع من استثناء صورة الاستيجار على الحمل **اقول** الظاهر انه استثنى من الجواز صورة الاستيجار وهو اعم من ان يكون المستاجر له مطلقا ام مقيدا بكونه في طوافه فلا يبقى الا ما كان بغير الاجارة كالتبرع فيرجع هذا الى التفصيل بين الاحتساب في صورة التبرع وعدمه في غيره الا ان هذا خارج عن المقسم لان الظاهر ان

الاقوال يكون في صورة الاستيجار **قوله** الخامس الفرق بين الاستيجار للطواف به وبين الاستيجار لحمله في الطواف الخ **اقول** قال في المختلف الحق انه ان استوجر للحمل في الطواف اجزء عنهما وان استوجر للطواف به لم يجز عن الحامل انتهى وقال في الجواهر بعد نقل هذا عنه ولعله لانه على الثاني كالاستيجار للحج انتهى والمراد بالاستيجار للطواف به ان كان ان طوافه يكون طوافه صح ما ذكره من عدم امكان احتسابه عن نفسه الا ان هذا مختص بالصبي الغير المميز والمغمى عليه وان كان غيره فلا وجه لعدم الاحتساب بل الحق جوازه مط كما قلنا الا في صورة واحدة فراجع **قوله** ثم انه قد ظهر مما ذكرناه من عدم جواز الاستيجار على المستحب اذا كان من العبادات انه لا يجوز اخذ الاجرة على اذان المكلف لصلوة نفسه الخ **اقول** قد عرفت ما ذكرنا من جواز اخذ الاجرة على المستحبات لكن علينا لا بد ان نتكلم في فروع منها خلافية الاول الاذان ولا بد ان نفرض الكلام فيما اذا كان له نفع يعود الى المستاجر مثل ان ياخذ الاجرة على تعليم الاذان ثم ينوي حين التعليم اذان صلوته وقد اختلف الاصحاب فيه بين الجواز وعدمه وحكي عليه الاجماع في الخلاف وجامع المقاصد وهو مذهب الاصحاب الا من شذ كما في المختلف وجامع المقاصد ايض ولا خلاف فيه كما في حاشية الارشاد وهو المشهور كما في المختلف ايض وكشف الالتباس وحاشية الميسي ومجمع البرهان والكفاية واشهر القولين كما في الروضة ومذهب الاكثر كما في الذكرى وكشف اللثام وصلوة المسالك وقال في المستند ويحرم اخذ الاجرة عليه وفاقا للمعظم انتهى **و** قال الشيخ الكبير في شرحه على القواعد ويحرم الاجرة ونحوها على الاذان اعلاميا كان مع قصد الاذانية او صلوتيا تحمله او لا انتهى **و** قال في الحدائق المشهور بين الاصحاب تحريم اخذ الاجرة على الاذان **و** قال في المنية الظاهر انه لا اشكال في تحريم الاجرة على الاذان والاقامة المختصة لصلوة المنفرد انتهى واستدل عليه بامور الاول الاخبار الكثيرة منها ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن عبد الله المنبه عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابيه عن ابائه انه اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين والله اني احبك فقال ع له لكني ابغضك قال ولم قال لانك تبغي في الاذان اجرا وتاخذ على تعليم القران اجرا ومنها ما عن حمران في فساد الدنيا واضمحلال الدين وفيه قوله ع ورايت الاذان بالاجرة والصلوة بالاجرة ومنها صحيحة محمد المروية في كتاب الشهادات من الفقيه لا تصل خلف من يبغي على الاذان والصلوة بين الناس اجرا ولا تقبل شهادته ومنها ما في المرسل ولا تتخذن مؤذنا ياخذ على اذانه اجرا ومنها المروي عن دعائم الاسلام حيث عد الاجرة عليه من السحت ومنها ما في حسنة حمران حيث عد اخذ الاجرة على الاذان والصلوة من المنكرات ومنها ما روي عن امير المؤمنين ع انه قال اخر ما فارقت عليه حبيب قلبي ان قال يا علي اذا صليت فصل صلوة اضعف من خلفك ولا تتخذن مؤذنا ياخذ على اذانه اجرا الثاني الاجماع المنقول كما في الخلاف وجامع المقاصد الثالث ما في المنية في شرح كلام الشهيد من انه لا يصح استيجار المصلي عليهما لعدم نفع يعود الى المستاجر ولا استيجار غيره لعدم جواز التبرع به عن الحي وفي الكل نظر اما الاخبار وهي العمدة في المستند فعلى الاول منها اولا انه ضعيف بعمرو بن خالد وحسين بن علوان وثانيا ان بغض علي ع لا يدل على الحرمة بل اعم منها ومن الكراهة لانه ع لا يحب من خالف امر الله ولو كان مستحبا او مكروها بل يكون مبغوضا عند الله وان كان في البغض مراتب ولذا يبتلى الاولياء بالشدائد جزاء لترك الاولى وثالثا انه يجتمع مع تعليم القران الذي لم يقل فيه احد بالحرمة ويبعد كون احدهما مكروها والاخر حراما مع ان التصريح بالاجرة معلم القران في رواية الفضيل بن ابي قرة قرينة على عدم ارادة الحقيقة من قوله ابغضك ورابعا ان الزجر في الخبر لا يدل على الحرمة لان الزجر عن المكروهات كثيرا ما يكاد يدخلها في حيز المحرمات والحث والترغيب الى المستحبات في بعض المقامات كاد ان يلحقها بالواجبات وهذا ظاهر لمن تتبع الاخبار الواردة منهم ع في موارد **واما** الخبر الثاني وهو خبر حمران فعبارة على هذا مع ان اضمحلال الدين لا يدل على حرمته كما ان عد اشياء لعلامة الظهور لا يدل على حرمتها لاحتمال ان يكون مراده ع انه اذا صار الزمان بحيث لا يرغبون الناس الى العبادة الا بالاجرة

يكون هذا من علائم اضمحلال الدين **واما** الخبر الثالث ففيه ان عدم الصلوة خلفه وعدم قبول الشهادة لا
يدل على حرمة اخذ الاجرة اذ عدم جواز الصلوة خلف من كان مرتكبا لخلاف المروة وعدم قبول شهادة السائل بالكف
ثابت مع ان شيئا منهما ليس بحرام شرعا بل لعدم القبول لجهات اخر مثل حفظ الحمى عن الدخول فى الحرام فتامل **واما**
الخبر الرابع ففيه اولا انه مرسل وهو ضعيف لا يصح التمسك به وثانيا ان عدم الاخذ اعم من الحرمة والكراهة ولذا ورد
النهى عن الصنايع المكروهة كالصياغة **واما** الخبر الخامس وهو خبر دعائم الاسلام ففيه انه ليس مما يعتمد عليه
الاصحاب الا ترى ان صاحب الحدائق ره مع ان مسلكه مسلك الاخباريين فى العمل بالاخبار لا يعتمد على ما فى الدعائم من
الروايات **واما** الخبر السادس وهو حسنة حمران ففيه ان المنكر غير ملازم للحرمة اذ المراد به كما فى اللغة القبيح وفسر
قوله تعالى ان انكر الاصوات لصوت الحمير باقبح الاصوات قال فى المجمع المنكر الشىء القبيح انتهى ولا شك فى ان الاذان
عبادة واخذ الاجرة على عبادة من يستحق العبادة قبيح عقلا **واما** السابع وهو المروى عن امير المؤمنين ففيه
ان سياقهما سياق بيان ما يرجح فعله او يرجح تركه ولهذا قال فيها تصل صلوة اضعف من خلفك **واما**
ما يقولون من جبر ضعف ما كان ضعيفا بالشهرة ففيه اولا ان مجرد الفتوى على طبق خبر الضعيف لا يصير سببا لجبران
ضعفه بل لا بد ان يكون فتواه مستندا اليه وههنا ليس كذلك اذ من المحتمل ان يكون فتوى من قال بعدم الجواز مستندا
الى غير خبر الدعائم وخبر الصفار من الاخبار او دليل اخر كالاجماع ونحوه وثانيا قد حققنا فى الاصول ان الشهرة
العملية غير جابرة للضعف وانما الجابرة الشهرة فى الرواية **واما** الاجماع فالمنقول منه غير حجة والمحصل غير موجود
لوجود المخالف فى المسئلة ولان مدرك من قال بعدم الجواز روايات وادلة اعتبارية فبعد ظهور بطلانها او
ان مستندهم هذه الامور كيف يمكن استفادة الاجماع من قولهم **واما** عن الثالث فلما ذكرنا من ان البحث فى
الجواز وعدمه بعد ثبوت تصور منفعة عقلائية للمستاجر والا يكون خارجا عن محل الكلام مع ان الكلام فيما كان
مختصا بالمقام **واما** هذا الايراد فمشترك الورود بينه وبين سائر الاعمال اذا عرفت ذلك فنقول الاصل يقتضى
الجواز وعمل المسلم محترم فلا بد ان يدفع فى مقابله المال **واما** الاخبار فمحمولة على الكراهة وبه قال الاردبيلى
فى شرحه على الارشاد والسيد المرتضى ومما ذكره دليلا للحرمة من الموانع العقلية غير تام كما ذكرنا وبعد ذلك فلا
بد ان نتكلم فى انه على القول بحرمة اخذ الاجرة على الاذان فهل يجوز الارتزاق من بيت المال ام لا قال فى المنتهى بالجواز
وادعى عليه الاجماع تارة ونسبه الى الاصحاب اخرى وفى البحار نسبه الى الاصحاب وفى عبارة مجمع البرهان لا خلاف
فيه وبذلك صرح فى الخلاف والسراير وجامع الشرايع لابن سعيد والشرايع والنافع والقواعد فى باب القضاء
ونسبه فى المستند الى المشهور وادعى عدم الخلاف فى المبسوط والتذكرة ونهاية الاحكام والذكرى
وغيرها بعدم المتطوع وفى التذكرة الاجماع على ذلك والا الظاهر انه لا اشكال فيه لعدم تمامية الاجماع والادلة
العقلية والاعتبارية حتى يقال بعدم الجواز مطلقا والنصوص لو تمت دلالتها انما تدل على عدم جواز الاجرة اما الارتزاق
فلا مانع منه لانه معد للمصالح العامة فلا بد ان يدفع من محل الخراج والمقاسمة كما يدل عليه مرسلة حماد بن عيسى الوارد
فى حكم ما يخرج من ارض الخراج ويكون الباقى بعد ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفى مصلحة ما ينوبه من تقوية
الاسلام والدين وبه قال فى المبسوط والخلاف والوجيز الحاوى وكشفه وجامع المقاصد والمسالك والمستند
ومفتاح الكرامة وشرح الارشاد والحدائق لا من الاخماس والصدقات وهذا موافق مع الاصل لان الدفع منه
مسلم ومن غيره مشكوك والاصل يقتضى عدم الجواز اذا عرفت ذلك فيجب التنبيه على امور **الاول** الفرق بين الرزق
والاجرة فرق جماعة بينهما بان الاجرة يفتقر الى تقدير العمل والعوض والمدة والصيغة والرزق لا يشترط فيه شىء
من ذلك بل هو منوط بنظر الحاكم وقال فى المسالك الفرق بينهما ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض وضبط المدة

في جواز الارتزاق من بيت المال

والصيغة الخاصة **واما** الارتزاق فمنوط بنظر الحاكم لا يتقدر بقدر ومحله بيت المال ما اعد للمصالح من خراج الارض
ومقاسمتها ونحوهما انتهى **وقال** فى المسالك فى باب الاذان والاقامة نعم يجوز ان يرزق من بيت المال من سهم المصالح لا من
الصدقات ولا من الاخماس لان ذلك مختص بغيره من خاص انتهى وعلى هذا فكلما لم يشتمل على القيود المذكورة يكون ارتزاقا
وليس كذلك بل الظاهر ان الاجرة ما يؤخذ من غير المصالح او منها عوضا عن فعل ذلك بحيث يكون فعله مقابلا لهذا العوض
ويكون هذا بقصد فالمدار على الشرط والقصد لا غير لان الحقايق تختلف بالقصد فلا بد ان يكون قصده من اخذ المال
الارتزاق لا ان يكون فى مقابل هذا العمل فعلى هذا لا فرق بين تعيين الاجرة والمدة وعدمه ولا يختص بصيغة مخصوصة
بل كلما يأخذه على وجه العوضية تكون اجرة وبه قال فى المنية حيث قال والفرق بين الاجرة والارتزاق على الشرط والقصد
فان شرط ما لاداء بعضه كان اجرة سواء كان من بيت المال او من غيره بصيغة وبدونها مع تقدير العمل والعوض و
المدة وبدونه وان اذن من غير شرط كان ارتزاقا سواء دفع اليه من بيت المال المعد لمصالح المسلمين او من الاوقاف و
النذور للمؤذنين او من اهل المحلة والبلد او من شخص معين انتهى **وقال** فى المستند المراد بالارتزاق منه ما يعطيه الحاكم
منه وان كان لكونه مؤذنا بل وان ارتزق منه للاذان ويكون ذلك من جهة اذانه ولكن لا يجوز الاذان لذلك لصدق
الاجر المحرم بالاخبار عليه لغة وعرفا وان لم يكن فيه ولا فى المدة والعمل تقدير ولا يجرى صيغة فالفرق بين الارتزاق و
الاجر بعدم التقدير والصيغة فى الاول كما فى المسالك غير صحيح بل الصحيح فى الفرق ما ذكرنا انتهى ولا شك فى ان المعتبر
فى الاخذ اذن الامام ع او نائبه واما كفاية اذن الجائر وعدمه فالظاهر الكفاية لما ورد من الاخبار فى جواز تصرفه فى
الخراج بل قال بل وربما قيل بعدم الجواز فى زمان الغيبة الا باذنه كما سنتكلم فيه ان شاء الله قال فى الحدائق وهل يشترط
ان يكون ذلك باذن الامام او نائبه ام يجوز ولو كان من الجائر قولان المشهور الثانى انتهى فبناء على جواز الارتزاق من
بيت المال لا مانع من ان ياخذ الرزق من الامام او اهل المحل او المسلمين او مما يعد من الاوقاف والصدقات لهذه المصارف
وان كان باعثا على الاذان لا بعنوان العوضية كما لا فرق فى اخذ العوض بين ان ياخذه من الامام او اهل المحل والمسلمين
الا انه لا اشكال فى عدم الثواب له اذا كان داعيه على العمل الرزق نعم لو اخذ الرزق واذن بداعى القربة كما اذا اذن لكونه
من شعار الله تعالى يكون مثابا ايضا كما قلنا بذلك فى اخذ الاجرة على صلوة النيابة من قبل الميت **الثانى** من الامور
انه اذا قلنا بحرمة الاجرة فهل يصير اذانه ايضا حراما ام لا قال بالحرمة القاضى وبه قال فى المختلف تمسكا بان ايقاعه على هذا
الوجه غير مشروع فيكون بدعة وفى المسالك هذا متجه لكن يشكل بان النية غير معتبرة فيه والمحرم هو اخذ المال لا نفس الاذان
لانه عبادة او شعار وعلى التقديرين لا يسرى اليه الحرمة وفى الكفاية ان كان غرضه منحصرا فى الاجرة فالقول بالتحريم متجه
وفى التذكرة ونهاية الاحكام وجامع المقاصد والمسالك والمدارك انه لا يحرم الاذان ذكروا ذلك فى مسئلة حكاية
الاذان وذكره فى التذكرة فى مبحث الجمعة وهو ظاهر كل من جوز حكايته وفيه ان الحرمة غير معلومة لان دليل الحرمة اما
ان يكون هو الادلة الاعتبارية او النصوص فان كان الاول كما قلنا فى الوجه الثالث من دليل الحرمة من ان النفع غير عائد
الى المستاجر فلا يصح الاجارة فلا يدل الا على ان المعاوضة غير واقع فيصير اخذ العوض حراما اما نفس الاذان فلا وهذا
المعنى ملحوظ فى بطلان كل معاوضة وان كان الثانى فلا يستفاد منها الا انه مجانى لا يصح اخذ العوض فى مقابله فاذا اخذ العوض
فى مقابله يكون العوض حراما اما نفس الاذان فلا وجه له نعم يمكن ان يقال بحرمته لوجهين احدهما ان بعد النهى يكون اخذ
العوض فى مقابله تشريعا محرما شرعا فيكون حراما تشريعا وثانيهما ان بعد النهى عن اخذ الاجرة فى مقابله يصير نفس الاذان
منهيا عنه لانه المعوض فالنهى يتعلق به ايضا وما كان منهيا يكون حراما لان العبادات المنهية محرمة شرعا وفيهما نظر اما
الاول فلما ذكرنا من ان التشريع هو ادخال ما ليس من الدين فى الدين بقصد انه من الدين من العالم بانه ليس من الدين
غير معقول اصلا لان القصد امر قهرى ولا يحصل الابداعى ما كان محركا له فى العمل حقيقة واسناده الى ما ليس بموجود

في حكم الارتزاق

مع العلم بانه غير موجود اذ لا يعقل للانسان ان يدفع مالا للفقراء بداعي سلامة ابنه مع انه ليس له ابن فكيف يعقل ان يفعل امرا بداعي انه من الدين مع انه يعلم بانه ليس منه واما الثاني فيه اوّلا ان النهي ليس متعلقا بذات العبادة بل بامر اخر وهو اخذ الاجرة فلا يصير حراما الا ان ايجاد متعلق المعاملة الفاسدة بقصد ترتب الاثر عليه وهو جواز اخذ الاجرة محرم حرمة تشريعية ان قلنا به ولا كلام في هذه القضية الكلية لاحد بعد القول بتعقل التشريع مثلا لو استاجر على عمل مشروع بنية الاجارة لكن انتفى شرط من شروطها كتعيين العوض او كان المستاجر صغيرا ففعل الاجير ذلك العمل للمستاجر فيه مع علمه به كان فعله ذلك محرما تشريعا اما نفسه فلا ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات ان قلنا بالحرمة الذاتية في العبادات واما ان لم نقل بذلك بل بان قلنا الحرمة فيها تشريعية كما هو الظاهر ولذا لم يذكرها الشارع في تعداد المحرمات فالامر اوضح كما سنشير اليه في الوجه الثاني **واما** دفعه بما قال في الجواهر بعد قول المصنف فحرم الاجارة عليه الخ بقوله يعني الاذان ولا حرمة فيه مع ايقاعه لا بعنوان كونه عوض الاجارة بل هو كذلك في العبادة المشترط فيها النية التي لا يصح منه الا عليها فضلا عن اذ الحرمة في قبض المال عوضا عنها لا يقتضي فسادا بعد ان كان فعلها لا بعنوانه ولا بملاحظته **اما** اذا فعله بعنوانه فيمكن الحرمة وفاقا للمحكي عن القاضي باعتبار النهي عن اجراء المعاملة الفاسدة مجرى الصحيحة المراد منه ترتيب الظاهر بنفس الصورة ضرورة تعذر الحقيقة مع العلم بالفساد ولا فرق بين ذلك بين اشتراط النية فيه وعدمه نعم يقع فاسدا على تقدير الاول اما على الثاني فيمكن القول بحرمته مع عدم الفساد فيترتب عليه احكامه انتهى ففيه اوّلا انه خروج عن محل الكلام لان الكلام انما هو فيما اذا اخذ الاجرة عوضا ومع عدمه فلا حرمة فيه نعم اخذ العوض من المستاجر حرام لانه لم يقع مجانا وبلا عوض فاخذه بهذا القصد اكل للمال من غير رضا مالكه وثانيا ما ذكرنا من ان دفعه بعنوانه ايضا غير حرام وثالثا ان القول بالحرمة الذاتية في العبادات غير صحيح لان الشيء اذا كان ذا مفسدة فانه يكون حراما واذا كان ذا مصلحة راجحة يكون عبادة واذا لم يكن ذا مصلحة ولا ذا مفسدة يكون مباحا والامر من طرف الشارع يدل على كون متعلقه عبادة اي ذي مصلحة راجحة والنهي بعده لا يدل الا على رفع هذا الامر فيقتضي كونه غير عبادي كما ان الامر بعد الحظر لا يستفاد منه الا الاباحة واتيان فعل العبادي بقصد العبادية ان كان ممكنا يصير حراما بالحرمة التشريعية والا فلا حرمة فيه اصلا ولذا لا يعد العبادات المنهية في تعداد المحرمات كالزنا واما حرمة عبادة غير الله فليست بسبب نفس العبادة بل لانه مخل بالتوحيد واعطاء ما كان لله لغيره فالحرام ما يحصل منه لا نفسه قال في المستند ثم لو اخذ اجرا وارتكب ذلك المحرم فهل يحرم اذانه ايضا ام لا الظاهر العدم للاصل والبدعة والتشريع انما يكونان لو اعتقد مشروعيته مثل ذلك الا مع ان في الحرمة مع ذلك الاعتقاد ايضا نظرا لامكان اثبات مشروعيته بالعمومات وتقيدها بما قيد به مطلق الا مخالف للاصل اولان اللازم حرمة ذلك الاعتقاد دون العمل انتهى ثم انه بعد صيرورته محرما هل يترتب عليه اثار الاذان الصحيح ام لا يعتد به للصلوة سواء كان من شانه اعتداد نفس المؤذن به كاذان المنفرد ام كان من شانه مضافا الى ان النهي مانع عن قصد به اعتداد من يسمعه كاذان الجماعة الاقوى هو الثاني لان ما كان منهيا وحراما كيف يمكن ان يصير عبادة والاذان عبادة ومقدمة للصلوة سواء قلنا بشرطيته ايضا للصلوة ام لا مضافا الى ان النهي مانع عن قصد القربة والعبادة بلا قربة فاسدة هذا في غير الاعلامي واما الاعلامي فالظاهر انه ايضا كذلك لان ما كان منهيا لا يقوم مقام ما كان شرعيا من قبل الشارع بخصوصه ولا يتوهم ان الاعلام قد حصل فلا معنى لعدم ترتب الاثر عليه لان المقصود بالاذان ان كان مجرد الاعلام فلا اشكال في انه حاصل به كما يحصل بغيره مما يكون معمولا للاعلام ايضا وان كان المقصود ما كان مشروعا ومنتجا من قبل الشارع فلا شك في انه لا يحصل بما كان منهيا من قبل الشارع ولا يسقط عن المامور به كما لا يسقط بغيره من العلائم كالناقوس وامثاله ولا شك في ان المقصود بالاذان ليس مجرد الاعلام والا لم يكن بعض ما كان يحصل به الاعلام منهيا ولم يكن لالفاظه المخصوصة خصوصية مع ان الاختصاص به بديهي بل هو بهذه الخصوصية من شعائر الاسلام

وعلائمه بين الملل فالاذان المحرم يكون حكمه حكم الناقوس وامثاله فلا يحصل بهما ولا بغيرهما مما كان بغير هذه الالفاظ نعم وهذا هو مقتضى الاصل عند الشك **الثالث** من الامور انه اذا قلنا بحرمة اخذ الاجرة في الاذان فهل يقال بها مطلقا او يقال بالحرمة في بعض افراده كالاذان للصلوة دون الاعلامي فنقول ان كان المدرك في الحرمة الوجوه العقلية التي ذكرناها في باب الصلوة فلا فرق بين افراد الاذان فلا بد ان يقال بعدم الجواز مطلق الآبناء على ما ذكرنا في وجه عدم الجواز من ان القربة لا يجتمع مع اخذ العوض وما ذكروه من ان المستفاد من ادلة الواجبات المجانية فانه بناء على الاول يختص بما كان محتاجا الى النية فلا يشمل الاعلامي على قول من قال بعدم احتياجه الى القربة قال في المسالك بعد نقل قول العلامة في لف بان الاذان على هذا الوجه لا يكون مشروعا فيكون محرما وهو متجه لكن يشكل بان النية غير معتبرة فيه والمحرم هو اخذ المال لا نفس الاذان فانه عبادة او شعار واما اخذ ما يعد للمؤذنين من اوقاف مصالح المساجد ونحوها فليس باجرة وان كان مقدرا انتهى وبناء على الثاني يختص بالواجبات لا غير وان كان المدرك الاخبار كما هو الظاهر من كلماتهم فالظاهر ان محل الكلام الاذان الاعلامي لا الصلوتي لان الظاهر من الادلة ان الخطاب به يكون كخطاب الصلوة واجزائها من القيام وغيره يراد منه المباشرة من المكلفين والاجتزاء باذان الغير لصلوته في بعض الاحوال بشرط السماع مثلا لا يلزم منه جواز النيابة التي تقتضي على فرض الصحة الاكتفاء بما يفعله الغير وان لم تكن لصلوته ولم يسمعه المصلي كما في غيره مما يصح النيابة فيه ويكون بها فعل النائب فعل المنوب عنه وشرع ذلك هنا بعيد من الادلة من غير فرق بين الاذان الجماعة والمنفرد وان قلنا ان المخاطب باذان الاول هو الامام لان المأمومين يصلون بصلوته وفعل الغير لا يسقط عنه اذا كان جامعا للشرايط من السماع ونحوه ضرورة عدم التلازم بين جواز ذلك والنيابة كما عرفت وقاعدة جواز الاجارة في كل ما جاز التبرع فيه غير معلوم مع انها مقطوع عنها بظهور الادلة في المباشرة او السماع على وجه المخصوص دون النيابة الاجنبية عن ذلك عند التامل بل لعل التبرع المستلزم لجواز الاجارة غير جائز هنا ايضا اذ الجائز هنا فعل الغير على وجه مخصوص بان يكون مسموعا للامام ان يكون لصلوته مع انه مقتضى الاصل في صورة الشك واما اذان الاعلامي الذي هو مستحب كفائي فلا ريب في عدم ظهور الادلة في اعتبار المباشرة فيه على وجه ينافي الاجارة بل هو ان لم تكن ظاهرة في عدم ذلك فلا اقل من ان تكون خالية عن التعرض له فيبقى عموم ادلة جواز الاجارة بحاله اذ هو من الاعمال السايغة المترتب عليها نفع وليس بواجب على المكلف فعله وكونه مندوبا على الناس لا ينافي جواز اعطاء العوض عليه بعد فرض عدم انحصار نفعه في الثواب للفاعل كي يجتمع بين العوض والمعوض والحاصل انه لا مانع من ان يؤخذ في مقابله العوض لان المعتبر في العوضين ان يكون المعوض مما يبذل في مقابله المال عند العقلاء سواء يعود نفعه الى الدافع او الى غيره **الرابع** من الامور انه ان قلنا بالحرمة في الاذان فهل نقول بالحرمة في الاقامة ام لا وجهان من ان الحكم بالحرمة في الاقامة اولى من الاذان لانه لا كلفة فيها بمراعاة الوقت بخلاف الاذان كما عن العلامة في النهاية بحرمة اخذ الاجرة عليه ولما عرفت من ظهور الادلة في المباشرة وان الخطاب فيه كخطاب الصلوة ومن ان النصوص مختصة بالاذان فلا تتعدى منه الى غيره لان ما كان الحكم فيه على خلاف القاعدة لا بد من ان يقتصر على مورده والمفروض عدم وجود نص خاص في المسئلة والادلة العامة غير تامة في محل الصلوة الواجب فكيف في هذا المقام فالاولى الجواز **واما** ما ذكروه في وجه عدم الجواز من الاولوية فغير صحيح لان المناط في العمل المستاجر عليه ليس وجود الكلفة وعدمه حتى يقال بان الكلفة فيه اقل اما ظهور الادلة في المباشرة فغير مناف لما ذكرنا من جواز اخذ الاجرة في مقابله لان للمصلي ان ياخذ الاجرة في مقابل اتيانه لصلوته لمصلحة يعود الى المستاجر كتعلم من قوله ونحوه فلا منافاة بينهما وبهذا يجاب عما ذكروه في الاذان بالنسبة الى الادلة العامة واما ما دل على عدم الجواز فيه بخصوصه ففيه ما ذكرنا من عدم تمامية الاخبار ولا يلحق بالاذان في حرمة الاجرة قول الصلوة ثلثا في صلوة العيدين لعدم ثبوت البدلية والادلة منصرفة عن ذلك فعلى هذا لا يجوز اخذه لكل ما كان معينا للمؤذنين من الاوقاف والصدقات كما لا يلحق باذان صلوة النيابة لانه فرع الصلوة التي قلنا بجواز

اخذ الاجرة عليه مع ان ما ذكرنا من ظهور الادلة في المباشرة وانها كخطاب الصلوة غير جار هنا لان الادلة الدالة
على جواز النيابة حاكمة على تلك الادلة وكذا لا يدخل فيه ما كان مستحبا في الاذان كالشهادة لعلي ع بالولاية ونحوها
من مقدمات الاذان لانها خارجة عن تحت الادلة والاجماع والقاعدة يقتضي الجواز لاحترام عمل المسلم ما لم يثبت من
الشارع مجانيته **الفرع الثالث** من الفروع التي اختلف فيها اشار اليه المصنف بقوله ومن هنا ظهر ما ذكره في هذا
المقام من حرمة اخذ الاجرة على الامامة الخ **اقول** يعني ومما ذكرنا من حرمة اخذ الاجرة في المستحبات ظهر عدم الجواز في
الامامة وبه قال في النهاية والسرائر والقواعد والمفتاح الكرامة والشرايع وادعى في الجواهر عدم الخلاف في المسئلة
وقال بعدم الفرق بين الواجبة والمندوبة واستدل له بوجوه منها ما ذكرنا من الاخبار في باب الاجرة على الاذان ومنها
ما افاده المصنف بقوله مضافا الى موافقتها للقاعدة المتقدمة من ان ما كان انتفاع الغير به موقوفا على تحقق على
وجه الاخلاص فلا يجوز الاستيجار عليه الخ ومنها ما ذكره في الجواهر من ان رتبة رتبة الامام وعليه ان يجتنب جميع
المنفرات لمزيد الاعتماد عليه ويحصل الركون اليه ومنها ما ذكره ايضا من انه من العبادات المطلوبة لنفس العامل
لا غيره ويمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فبما ذكرنا من عدم دلالة الاخبار على الحرمة مع ضعف بعضها كما ذكرنا واما
عن الثاني فمضافا الى ما ذكرنا من عدم تمامية القاعدة ان اعتبار القربة في امامة الامام في الجماعة اول الكلام
بل يكفي في الصحة اعتبار القربة في اصل الصلوة فقط ولذا ينعقد الجماعة ولو لم ينو الامامة والجماعة مثلا لو صلى خلفه
جماعة حين صلوته لنفسه فانه تصح صلوتهم وتنعقد الجماعة مع انه غير ملتفت له فكيف من ان ينوي القربة نعم يكون عبادة
وثوابها موقوفة على اتيانه بداعي الامر الاستحبابي المتعلق به وليس هذا الا كالمسجدية حيث انه لا يعتبر كون ايقاع الصلوة
فيها بقصد القربة بل لو كان ببعض الاغراض الدنيوية بعد كون اصل الصلوة بقصد القربة كان مجزيا فعلى هذا لا
بناء في اخذ الاجرة لايقاع صلوته في المسجد ولا يصير سببا لبطلان صلوته هذا في غير ما يشترط في صحته الجماعة اما فيما
يشترط فيه الجماعة كالجمعة ففي جواز اخذ الاجرة وعدمه بعد قبول التنافي بين اخذ الاجرة واعتبار القربة وهو لاتيانه
بداعي الامر وجهان من انها عبادة والمفروض اعتبار قصد القربة فيها وهو غير متحقق مع اخذ العوض فلا يجوز ومن ان
شرطية الجماعة واعتبار قصده لا ينافي ان يكون بغير داعي القربة من الدواعي وان لا تكون عبادة بالنسبة اليه ولا يتأتى
من هذه الجهة الا انه يتحقق الجماعة كما هو الواضح في المأمومين لان اعتبار قصد الجماعة منهم لازم في تحقق الجماعة ومع هذا
لهم ان يقصدوا بداع اخر غير داعي القربة كالسهولة في العمل بعد كونهم قاصدين للقربة بالنسبة الى اصل ايقاع الصلوة
فاذا فعلوا كان صلوتهم صحيحة فالقول باعتبار القربة في نفس الجماعة غير القربة في نفس الصلوة مما لا دليل عليه وان كان
الظاهر من كلام المصنف اعتباره واما عن الثالث فبان التمسك بهذا النحو من الاستحسانات التي يتمسكون بها العامة
غير صحيح بل يمكن ان يقال ان اخذ الاجرة لان لا يحتاج الى المراودة والاشتغال ببعض الامور الدنيوية التي هي محل
لامتحان العلماء امر مرغوب محبوب عند الناس ويصير سببا للاطمينان لا عدمه واما عن الرابع فبان اخذ الاجرة
غير مناف لكونها مطلوبة من العامل لانه لا ناخذ الاجرة للامامة للغير حتى يقال بانه مطلوب من العامل ولا تكون قابلة
للنيابة بل باخذ الاجرة للامامة لنفسه ولا يتوهم انه ينافي اخذ العوض لان المعتبر ان يدخل المعوض في كيس من يدفع العوض
لانه لم يعتبر في المعاوضة ان يدخل المعوض في كيس من يخرج العوض عنه بل قد يكون لسبب داع اخر كالشعائرية وترويج
مسجده ونحوهما فالمناط ان يكون المعاوضة عقلائية بان يدفع العقلاء في مقابله العوض فالحق جواز اخذ الاجرة
عليها ولا مانع عنه عقلا وشرعا والاصل يقتضي الجواز والمسئلة خلافية عند العامة والخاصة خلافا عظيما فلا يمكن
دعوى الاجماع عليها وان ادعى فيه بعض مشايخنا المعاصرين ومثله نقول في المأمومين وان لم يتعرض له احد غير صاحب
الجواهر في المكاسب **الفرع الرابع** من الفروع التي اشرنا الى التعرض لها عقد النكاح وغيره من العقود والكلام

هنا في مقامين احدهما في جواز اخذ الاجرة على اجرائه وثانيهما في جواز اخذ الاجرة على تعليم العقد **اما الاول** فقد صرح بجواز
اخذ الاجرة في عقد النكاح من دون ذكر سائر العقود في القواعد والنهاية والسرائر والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير
والدروس والمسالك والشرايع والنافع والارشاد وحاشيته والكبيرة وتعليق النافع والجواهر ومفتاح الكرامة والمنتهى
وانما خصوا النكاح بالذكر لانه من السنن واشبه بالعبادات من غيره فيحتمل المنع فيه بخصوصه فان قلنا بالجواز هنا نقول في
غيره بطريق اولى والظاهر انه لا اشكال في جواز اخذ الاجرة في اجراء عقد النكاح لانه مما يجري فيها الوكالة فيؤخذ عليها
الجعل والعوض لانها من الاعمال المحللة الداخلة تحت ما دل على جواز الاجارة والجعالة عليه ولا دليل يدل على الحرمة وليس
مما يشترط فيه القربة حتى يقال بعدم الجواز فيه ان قلنا بمنافاة اخذ الاجرة للقربة وكونه من الواجبات الكفائية لا يقتضي الحرمة
كما ذكرنا سابقا فراجع ولا نشاهد مانعا اخر حتى نقول بالعدم بسببه **واما الثاني** فصرح بعدم جوازه جماعة منهم الشهيد
في الدروس وجامع المقاصد وحاشية الارشاد وتعليق النافع والمسالك والكفاية ومفتاح الكرامة والجواهر قال
في مفتاح الكرامة ان المراد بعقد النكاح مباشرة الصيغة كما اذا كان وكيلا لاحد الزوجين او لهما فيتولى الصيغة ويكون وكيلا
يحتمل اما تعليم الصيغة والقائها على المتعاقدين فلا يجوز اخذ الاجرة عليه انتهى وحكى عليه الاجماع في جامع المقاصد قال
فيه اما القاء الصيغة على المتعاقدين فلا يجوز اخذ الاجرة عليه اجماعا لانه من الواجبات الكفائية وكذا باقي العقود انتهى
وقال في الجواهر اما تعليم نفس الصيغة اي بيان الصيغة الشرعية هي كذا فالظاهر عدم جواز اخذ الاجرة عليه لكونه من باب
بيان الحكم الشرعي وان كان وضعيا انتهى ونسبه في مجمع البرهان الى القيل قال في المجمع بعد قول المصنف والاجرة على عقد
النكاح الخ عطف على الرزق اي ولا بأس بالاجرة على عقد النكاح قيل المراد ايقاع العقد بالصيغة المعتبرة بطريق الوكالة
من الجانبين لا القاء الصيغة وتعليمها فانه واجب لا يجوز اخذ الاجرة عليه ولا باس به انتهى هذا لكن الظاهر انه لا مانع
من اخذ الاجرة لتعليم الصيغة ايضا لعدم دليل يدل على الحرمة من العقل والشرع والادلة العامة لا تدل على عدم
الجواز والاجماع غير محقق لوجود المخالف مع عدم التعرض لمن كثير من الاعلام والمنقول غير حجة وما ذكره في المسالك في
وجه عدم الجواز بعد قول المصنف ولا باس اي على مباشرة الصيغة من احد الجانبين او منهما فان ذلك غير واجب
اما تعليم الصيغة والقاؤها على المتعاقدين فهو من باب تعليم الواجب فلا يجوز اخذ الاجرة عليه وكذا غيره من العقود انتهى
بقوله غير صحيح لان نفس اجراء الصيغة ايضا من الواجبات الكفائية كنفس تعليمها فلو لم يجز اخذ الاجرة في الواجب الكفائي
فلابد القول بالحرمة فيهما والقول بان الاخذ في صورة الاجراء من جهة النيابة لا نفس الصيغة قد ذكرنا ضعفه سابقا
فراجع وكذا ما ذكره في الجواهر في وجهه انه يكون من باب بيان الحكم الشرعي وان كان وضعيا انتهى لانه واجب كفائي
كنفس اجراء الصيغة ولا فرق بينهما **واما** الخطبة بالضم بمعنى حمد الله تعالى والصلوة على رسوله وذكر ما يناسب مقام
العقد عنده وبالكسر بمعنى طلب الزوجة من نفسها او وليها او اقاربها ومقاولتهم في ذلك فيجوز اخذ الاجرة عليه ايضا
لانه ليس بواجب ولا كلام فيه **الفرع الخامس** من الفروع حكم الاجرة على مستحبات التغسيل والتكفين والدفن
فلنا بحرمتها في واجباتها وقد اختلف في الجواز وعدمه والمشهور هو الاول وبه صرح في السرائر والتذكرة ونهاية الاحكام
والقواعد والايضاح والدروس وحاشية الارشاد وجامع المقاصد والمسالك والروضة ومجمع البرهان بل هذا
هو المفهوم من كلمات المتقدمين حيث قيدوا التحريم بالواجب ونسب في الكفاية ومجمع البرهان الى المشهور **قال** في المجمع
المشهور انه يجوز اخذ الاجرة على الزائد على الواجب مثل زيادة الحفر على ما لا يشترط ويحفظ عن السباع بمقدار الزوقة
وعلى المندوبات كنقله الى المشاهد المشرفة وعلى تثليث الغسلات مثل وكتكفينه بالمستحبات وقطع الاكفان ووضوئه على
على القول باستحبابه وغسل قرحه بالحرض وغسل يديه لعموم ادلة جواز الاجرة على مطلق الاعمال والاصل من غير وجود
مانع وقيل بالمنع ووجهه غير ظاهر ولعله انه عبادة وهي تنافي الاجرة ومنعه ظاهر انتهى **واما الثاني** فحكاه

في حكم اخذ الاجرة على الغسل والتكفين والدفن

في الايضاح عن ابن البراج واستدل له بعموم النهي عن اخذ اجر التغسيل وهو يشمل الواجب والمندوب ونسب الخلاف
الى ابن البراج في جامع المقاصد الى بعض الاصحاب في المسالك والمذكور من كلامه في المختلف بما هو الاطلاق كما حكى في
الايضاح قال في المختلف قال ابن البراج في اقسام المحرمات والاذان والاقامة لا باخذ الاجرة عليهما وكذا الصلوة
بالناس وتغسيل الموتى وتكفينهم وحملهم والصلوة عليهم ودفنهم ثم قال في المختلف والاقرب تحريم الاجرة اما الفعل
النفل فلا انتهى كلامه وهو ظاهر في الواجب وكيف كان فالقول بالحرمة لا وجه له لظهور ادلة الحرمة في الواجب خصوصًا
الاجماع الذي هو المستند فيه لانه دليل لبي لا اطلاق فيه حتى يشمل المستحبات فلا بدان يؤخذ بالمتيقن وهو الواجب واما النص عبادة
واخذ الاجرة مناف للقربة فقد ذكرنا عدم منافاتها لما ذكره من ان الاجارة مؤكدة له باعتبار تسببها الوجوب ايضًا
بل لما حققناه سابقًا فاذا لم يدل دليل على عدم الجواز نقول بالجواز لعموم ادلة جواز الاجرة على مطلق الاعمال وان تعلق
المسلم محترم كماله ودمه واما الافتاء فحكمه حكم سائر الواجبات الكفائية فان قلنا بجواز اخذ الاجرة هناك نقول به هنا والا
فلا **قوله** خاتمة تشتمل على مسائل الاولى صرح جماعة الخ **اقول** اختلف المسلمون في جواز بيع المصحف وعدمه والمشهور
عند الامامية واكثر العامة الحرمة وصرح به في النهاية والسرائر والتحرير والتذكرة والقواعد ونهاية الاحكام والدروس
وجامع المقاصد والحدائق ومفتاح الكرامة والشيخ الكبير في شرح القواعد ويدل عليه ان القران محترم شرعًا وبيعه كبيع سائر
الاشياء نوع اهانة فلا يجوز بل لم اجد مخالفًا في المسئلة وان لم يكن معنونًا في اكثر الكتب وخالف فيه بعض العامة واستدل
في نهاية الاحكام عليه بمنع الصحابة عنه والمراد من بيع الخط صرح به في الدروس وقال الشيخ الكبير في شرح القواعد ويحرم
بيع ما دخل في رسم المصحف وكان جزءًا منه جوهرية او عرضية من كلمات وحروف ومدات وشدات مجتمعات او منفردات ولو في ورقة
منفردات للدخول تحت الاسم وللقطع بشمول الحكم من كل ما سمي كتاب قران والمعا وضة عليها مستقلة او منضمة او نحوهما وكذا
رسم اسماء الله تعالى وصفاته الخاصة على الانفراد في وجه قوي وما دخل من الآيات في بعض الكتب انتهى ويدل عليه ايضًا
روايات كثيرة منها ما في خبر عبد الرحمن بن سيابة عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول ان المصاحف لن تشترى فاذا اشتريت
فقل انما اشترى منك الورق وما فيه من الادم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا قال في المجمع والادم الجلد المدبوغ
والجمع ادم بفتحتين انتهى ومنها ما عن سماعة في الموثق عن الصادق ع قال سالته عن بيع المصاحف وشرائها فقال لا تشتر كتاب
الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفتين وقل اشتري منك هذا بكذا وكذا ورواه الشيخ باسناده عن الحسين بن
سعيد عن عثمن بن عيسى قال سالته عن بيع المصاحف وشرائها فقال لا تشتر كلام الله ولكن اشتر الحديد والجلود والدفتر واشتري
هذا منك بكذا وكذا ومنها ما عن النضر عن القسم بن سليمان عن جراح المدايني عن ابي عبد الله ع في بيع المصاحف قال لا تبع
الكتاب ولا تشتره وبع الورق والادم والحديد ومنها عن زرعة عن محمد عن سماعة بن مهران قال سمعت ابا عبد الله يقول
لا تبيعوا المصاحف فان بيعها حرام قلت فما تقول في شرائها قال اشتر منه الدفتين والحديد والغلاف واياك ان تشتري
منه الورق وفيه القران مكتوب فيكون عليك حرامًا وعلى من باعه حرامًا ومنها ما عن عبد الله بن سليمن قال سالته عن شراء
المصاحف فقال اذا اردت ان تشتري فقل اشتري منك ورقه وادمه وعمل يدك بكذا وكذا وظاهر هذه الروايات حرمة بيع
المصحف على نحو بيع سائر الكتب وانما يصح ان يقع البيع على جلده وعلافته ورقه ونحوها غير الحروف الحاكي عن كلام الله تعالى
ولا يتوهم ان ظاهر خبر سماعة في الموثقة سماعة وخبر عبد الرحمن بن سيابة وغيرهما مما يدل على جواز بيع الورق لان ظاهر
الخبر الاول عدم جواز بيع الورق بخلاف الباقي لان المراد من اخبار الجواز جواز بيع الورق من حيث هو من غير ان يكون
الخط ملحوظًا في دفع العوض كما كان ملحوظًا في بيع سائر الكتب فالمبيع في الواقع هو مورد البيع وهو الورق خاصة
ومورد الاجارة بقرينة قوله وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا العدم صلاحية العمل للبيع والمراد بعدم الجواز عدم
الجواز مع هذه الملاحظة فالمراد بقوله اياك ان تشتري منه الورق وفيه القران يعني ان يكون القران ملحوظًا في البيع

واما بيع الداعي فلا مانع عنه بل لا ينفك عنه وعلى هذا يحمل ما عن عنبسة الوراق قال سالت ابا عبد الله ع فقلت انا
رجل ابيع المصاحف فان نهيتني لم ابعها فقال الست تشتري ورقًا وتكتب فيه قلت بلى وا عالجها قال لا باس اذ قوله ع
الست تشتري ورقًا بيان لان الورق مملوك لك بالشراء فيجوز لك بيعه لا غير وهو مما لا باس به ولا يتوهم كونها معارضًا
لما ورد من الاخبار كخبر ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عن بيع المصاحف وشرائها فقال انما كان يوضع عند القامة
المنبر قال كان بين الحائط والمنبر قيد ممر شاة ورجل وهو منحرف فكان الرجل ياتي فيكتب ويجئ اخر فيكتب السورة كذلك
كانوا ثم انهم اشتروا بعد ذلك فقلت فما ترى في ذلك فقال اشتريه احب الي من ان ابيعه وباسناده عن احمد بن محمد عن علي بن
عثمن عن روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله ع مثله وزاد فيه قال قلت ما ترى ان اعطى على كتابته اجرًا قال لا باس ولكن
هكذا كانوا يصنعون والمذكور في الوافي والوسائل ما ذكرنا في سند الروايتين لا ما ذكره المصنف وان كان من المحتمل ان يكون
في الخبر الثاني سهو من قلم الناسخ اذ الرحيم قريب مع الرحمن والراوي هو روح بن عبد الرحيم **واما** الخبر الاول وهو خبر ابي بصير
فالاختلاف فيه كثير والمذكور ما ذكرنا على ذلك فخبر عثمن عن روح بن عبد الرحيم عن ابي عبد الله ليس مطابقًا لخبر ابي بصير مع
الزيادة بل هو هكذا قال سالته عن شراء المصاحف وبيعها فقال انما كان يوضع الورق عند المنبر وكان ما بين المنبر والحائط
قدر ما تمر الشاة او رجل منحرف قال فكان الرجل ياتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد قلت فما ترى في ذلك فقال لي اشتري
احب الي من ان ابيعه قلت فما ترى ان اعطى على كتابته اجرًا قال لا باس ولكن هكذا كانوا يصنعون قال في الوافي اراد بالقامة الحائط
فان حائط مسجد رسول الله كان قدر قامة والعبد والقاد بمعنى القدر انتهى وذكر صاحب الوسائل في الحاشية ما يوافقه
في تفسير القامة وانما قلنا ببطلان توهم المعارضة لوجوه احدها ما ذكره المصنف من انها في بيان ترغيب الناس في صدر الاول
على كتابة القران بحيث انهم يوضعون الورق في محل ضيق لعدم حصول التزاحم والتدافع ثم يجئ الناس ويكتبون سورة فسورة
الى ان رجع الامر الى حد يشترون القران ويبيعونه وليست في مقام بيان جواز البيع وعدمه حتى يقال بدلالتها على الجواز
والشرط في التمسك بمدلول الخبر ان تكون الخبر في مقام بيان الحكم كما لا يخفى وثانيها ان النسبة بينهما اعم مطلق لان المستفاد
من الاخبار المجوزة الجواز مطلقًا باعتبار ورقه وجلده وحديده ونفس المكتوب والمستفاد من الاخبار المانعة عدم الجواز
من حيث المكتوب وانما يجوز من حيث الورق والجلد والغلاف ونحوها فمفاد الاخبار يقيد اطلاق اخبار المجوزة ونقول
بالجواز باعتبار الورق والجلد دون الكتابة ولا تعارض بين المطلق والمقيد بل المقيد بيان للمطلق وثالثها ان الاصحاب
اعرضوا عن هذه الاخبار فلا يمكن التمسك بها للمطلوب بل لم يعمل احد من الاصحاب بعمومها واعراضهم مشعر بضعفها
ومع ذلك لا تكون معارضًا للاخبار المانعة هذا غاية ما يمكن ان يستدل به لاثبات الحرمة ومع ذلك فالاقوى الجواز
للاصل السالم عن المعارض واما ما ذكروه في وجه الحرمة من ان احترام القران مانع من ان يقع مبيعًا ففيه ان هذا مع انه مجرد
استحسان ليس بدليل لان يكون دليلًا في المسئلة اذ البيع غير مناف للاحترام لان الشيء اذا كان ذا ما لية يكون محترمًا لا ما لا
مالية له بل نقول بان دخوله في ملك الغير مبيعًا للورق اهون من ان يقع مبيعًا ذاتًا **واما** الاخبار المانعة فمعارضة بما
ذكرنا من الاخبار والترجيح للاخبار الدالة على الجواز لان الامر دائر بين النص والظاهر والنص مقدم بيانه ان ترخيص
البيع نص في الجواز والنهي ظاهر في الحرمة لاحتمال ارادة الكراهة فلا بد ان يؤخذ بالنص ويرفع اليد عن الظاهر وما ذكر
سابقًا من ان النسبة بينهما اعم مطلق ممنوع لان النسبة بينهما التباين فان هذه الاخبار تدل على جواز بيع القران
وشرائها لان السائل سئل عن بيع المصاحف وشرائها وقال ع بعد حكايته انهم يوضعون القران او الورق عند القامة والمنبر
ويكتبون القران ثم انهم اشتروا بعد ذلك بمعنى انهم يشترون القران المكتوب ولا يكون في الخبر لفظ جلد او ورق او غلاف
ونحوها حتى يحتمل ان يكون هو المراد بالبيع وكذا الخبر الآخر بل ذيل هذه الاخبار حيث قال ولكن هكذا كانوا يصنعون
تدل على ان هذه السيرة اعني شراء المصحف وبيعه كانت متداولة بين الصحابة وما ذكرنا سابقًا من اخبار المنع تدل على عدم

في حكم اخذ الاجرة على كتابة المصاحف

جواز بيع القران وانما يكون الجائز بيع الجلد والغلاف والورق فالنسبة بينهما التباين والترجيح للاخبار المجوزة كما قلنا
ومما ذكرنا من عدم المخالف في المسئلة مدفوع بان اطلاق كثير من الشاوى في ذكر شرائط البيع وغيره حتى في مسئلة بيع المصحف
من الكافر يدل على جواز بيعه من المسلم من غير تقييد بالآلات بل السيرة القطعية اقوى شاهد على ذلك ودعوى انه على
الآلات دون الكتابة مدفوعة بان من يشترى المصحف يشترى المجموع بل العمدة في المقصود هو الخط سواء قلنا انها من الاعراض
كالصبغ او قلنا بكونه جزءا من المبيع باعتبار اعيان اجزاء المداد المكيفة بهذه الكيفية كما قال جماعة في الصبغ ولذا توجب
الشركة بل يمكن ان يقال ان قصد البيع للورق المكتوب قرانا مجردا عن الكتابة غير ممكن لان القصد من لا مود العزائم
لانه منبعث عما كان المقصود من البيع في الواقع فاذا كان في الواقع المقصود شراء القران لا يمكن له ان يقصد غيره كشراء
الورق والجلد بل كيف يقصد شراء عشرين ورق والجلد بستين مائة تومانا بل الف تومانا بل مقتضاه عدم دخول
الخط في الملك ان لا يستحق فسخا ولا ارشا لو بان عيب فيه ومما يؤيد ما ذكرنا ايضا ضرورة الدين على جواز بيع
الكتب المتضمنة للآيات وان كثرت خصوصا مثل كتب التفاسير المشتملة على جميع القران مع ان مدرك المنع لو تم يكون عاما
اذ لا خصوصية للمصحف في هذا الحكم فظهر بما ذكرنا انه لا مانع من بيع المصحف وشرائه وانما يكون مكروها او يحمل الاخبار المانعة
كما حمل عليه السيد الطباطبائي في مصابيحه والشيخ في الجواهر وافتيا بالكراهة اذا لم يقصد الا الورق لان عمل المسلم محترم وعموم
جواز الاجارة لكل عمل من غير مخصص ننبه على امور **احدها** ان من يقول بحرمة بيع المصاحف لا بد له من القول بجواز الاجرة
على كتابته ويدل عليه روايات منها ما عن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سالته
عن الرجل يكتب المصحف بالاجرة قال لا باس ومنها ما عن علي بن جعفر قال وسالته عن الرجل هل يصلح له ان يكتب المصحف بالاجرة قال
لا باس ومنها ما رواه ابن ادريس في اخر السرائر نقلا من جامع البزنطي صاحب الرضا قال سالته وذكر مثله ومنها ذيل
خبر سليمان قال سالته عن شراء المصاحف فقال اذا اردت ان تشتري فقل اشتري منك ورقه واديمه وعمل يدك بكذا و
كذا وهذا نص في ان عمل اليد قابل لدفع العوض في مقابله ولا يتوهم كونها معارضا لما ورد عن ابان عن عبد الرحمن
ابي عبد الله عن ابي عبد الله قال ان ام عبد الله بن الحرث ارادت ان تكتب مصحفا واشترت ورقا من عندها ودعت رجلا
فكتب لها على غير شرط فاعطته حين فرغ خمسين دينارا وانه لم تبع المصاحف الا حديثا لان هذا الخبر لم يدل على عدم
جواز اخذ الاجرة للعمل وانما دل على انها استكتب بلا شرط ولم يدل على بطلان الشرط مع انه لا يمكن رفع اليد من القواعد
الكلية والاخبار المجوزة بخبر واحد لان بعد التعارض يكون الاقوى هو الاخبار المجوزة ولو تساقطا يكون مقتضى القاعدة
الجواز فظهر بما ذكرنا جواز اخذ الاجرة ولا كراهة فيه اذ لا دليل على الكراهة وخبر عبد الله بن الحرث لم يدل على الكراهة
مع الشرط ولا بطلان الشرط كما ذكرناه انفا وقال بالجواز من دون ذكر كراهة في القواعد والمراسم والتحرير والتذكرة و
نهاية الاحكام في المكاسب وقال به في القواعد والتذكرة وجامع المقاصد وفي الاخير نسب ذلك الى اكثر علمائنا في
الاجارة وفي النهاية والنافع انه مكروه مع الشرط وفي السرائر الاجماع على انه مع الشرط مكروه وقال في مفتاح الكرامة
والظاهر ان الكراهة مع الشرط لا تختص المشترط بل من الجانبين والمدار على ما يسمى كتابة قران فلا كراهة في باب التعويذ
ونحوها وقد يقال ان الكراهة تجري في اصلاحه وتصحيحه فليتامل انتهى ولا اشكال في انه ان قلنا بالكراهة لا تعرف في
اصلاحه لان الخبر لو دل لم يدل عليه والاجماع لو تحقق يكون لبيا فلا يشمل غير ما كان متيقنا **ثانيها** انه ان قلنا
بالحرمة فلا فرق بين المجموع والمتفرق لان المصحف يطلق على الكل والبعض وهو موافق لكلام اهل اللغة قال في المجمع
الصحيفة قطعة من جلد او قرطاس كتب فيه ومنه صحيفة فاطمة الى ان قال والمصحف بضم الميم اشهر من كسرها انتهى وقال
الجوهري الصحيفة الكتابة والمصحف قال الفراء قد استثقلت العرب الضمة في الحروف فكسرتها واصلها الضم ومن ذلك
مصحف ومخدع ومطرف ومغزل ومجلد لانه ماخوذ في المعنى من اصحف اي جمعت فيه الصحف انتهى وفي القاموس انه مثلث

(في الهامش: اذا لم يقصد الا الورق فلا بأس به صح)

(في الهامش: في حكم بيع ابعاض المصحف)

في بيان المراد من حرمة بيع المصحف

الميم وفي المصباح المنير الضم اشهر ونقل الصنعاني عن ثعلب ان الفتح لغة صحيحة فصيحة **ثالثها** ما اشار اليه
المصنف بقوله بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء بعد فرض ان الكاتب للمصحف في الاوراق المملوكة مالك للاوراق
والنقوش الخ وحاصله ان الخط ان كان من صفات الورق ويورث زيادة قيمته فهو قابل للنهي عن بيعه وان كان من الاعيان
المملوكة وانه داخل في ملك غيره كما كان مالكا للورق فان قلنا بعدم انتقاله بالبيع فيبقى في ملك الكاتب يلزم
ان يكون البائع شريكا مع المشتري وهو مما لم يقل به احد وان قلنا بانتقاله الى المشتري فهو اما تبعا من غير ان يقابل بالعوض
فهو خلاف مقصود المتبايعين مع انه يلزم ان لا يكون له خيار ان كان الخط معيبا وكذا يلزم عدم ضمان من اتلفه الا بمقدار
الجلد والورق بل يلزم جواز بيعه للكافر لان البيع لا يقع على القران بعد كون القران اعني الخط لا يقع في مقابلة العوض
وان قلنا بدخوله في ملك المشتري بجزء من الثمن فلا يمكن الحكم ببطلان البيع بالنسبة اليه دون الورق لكونه تابعا الى
مالكية الكاتب دون المشتري وكل ذلك مما لا يمكن ان يلتزم فقيه بل متفقه ويمكن الجواب بعد تسليم كون النقش من الصفات
التي يتفاوت قيمة الورق بوجودها بان النهي عن بيع الخط معناه نفي اللحاظ في البيع اذ يمكن ان يكون النقش والخط ملحوظا
في البيع ويكون زيادة الثمن في مقابل الورق بلحاظه كما ان الصباغة يقع في مقابل زيادة النقدين ويخرج بسببه
عن كونه ربويا ولذلك يحتاج الى النهي من قبل الشارع حتى لا يلاحظ المشتري حين المبايعة **فان قلت** هذا
تكليف بالمحال لاستحالة عدم قصده وفي الواقع لا يقع المعاملة الا بملاحظته لان القصد منبعث عن سبب الميل المنبعث
عن الارادة الايجادية فاذا كان الميل متوجها الى المصحف كيف يمكن ان لا يقصده المشتري فالقصد منه حتمي **قلت**
قصد انضمام الورق بالخط فهو حتمي ولا يلزم من ذلك جعله مبيعا بمقابله جزء من الثمن ولما كان هذا المعنى محذورا في
نظر الشارع نهى عنه فيبطل البيع عند جعل الخط مقابل جزء من الثمن ونحن نقول مشتري المصحف يحصل له الميل والداعي الى
ان يكون الورق بهذا الوصف في ملكه وهذا كما يحصل بجعل نفس الخط ملحوظا في دفع الثمن قد يحصل بدفع الثمن في مقابل
شيء يحصل هذا المقصود فاذا نهى الشارع عن البيع لا يقصد العالم به مع تدينه الا الفرد الجائز ولا مانع منه كما انه قد يقع
مقدارا معتدا به في مقابل بعض مقدمات المقصود وليس ذلك امرا محالا فكذا ما نحن فيه اذ بعد النهي لا يقصد الا بيع الورق
والجلد لتحصيل مقصوده والتخلص من الحرام كما ان من يريد التخلص من الربا لا يدفع بقصد الزيادة العوضية بل يدفع بقصد
التبرع او غيره مما يصير سببا للتخلص من الربا فتدبر جدا ولو اغمضنا عن كون النقش من الصفات وجعلناه من الاعيان المملوكة
قلنا ان نقول بالانتقال تبعا لا في مقابل جزء من الثمن كما تنتقل اراضي الخراجية تبعا للابنية وكذا المراتع تبعا للاملاك
بناء على حصول الملكية لها للمشتري وبطلان القول بان له لا حق الاختصاص ولا مانع عنه وكونه مخالفا لغرض المتبايعين او ذ
الكلام لما ذكرنا من ان الغرض دخاله في ملكه اما مستقلا او تبعا فلا يرتبط باصل الغرض مع ان هذا يتم في حق من لم يعلم بحرمة
البيع اما من علم بالحرمة وبريد التخلص عنه لا يقصد الا بيع الورق والجلد ونحوهما وهو موافق لغرض المتبايعين لا مخالف له اذ غرضه
ليس الا دخول القران في ملك المشتري مع عدم حصول فعل محرم وهما يحصلان بهذا النحو من التبايع **رابعها** انه على هذا
القول بحرمة البيع فهل يجوز هبة المصحف معوضة او غير معوضة وكذا صلحه او شبهها دلالة بالمصحف ام لا وجهان من ان الادلة
الناهية المستفاد منها الحرمة مختصة بالبيع ومن ان المستفاد منها ان علة المنع حصول الهتك للمصحف بذلك فان قلت
المنع بالبيع ممنوع قلنا اكثر الاخبار نص في حرمة البيع لذكر البيع في بعضها وذكر الشراء او الثمن في البعض الآخر ولا شك في ان
هذه الالفاظ نص في البيع ولا يدخل فيه الصلح والهبة واما البعض الآخر المذكور فيه لفظ العوض فهو ايضا كالنص في
في البيع لان جعل القران في مقابل العوض منحصر في البيع لان في غير البيع لا يقع العوض في مقابل العين مثلا الهبة المعوضة
يكون الهبة في مقابل الهبة فاحد الهبتين يكون في مقابل الآخر لا في مقابل العين وكذا اذا شرط عليه رد العوض في ضمن
العقد لان العقد غير واقع على العوض والزامه بالشرط خارج عن مفاد العقد والمعاوضة واما الصلح فالمعاوضة فيه مرتبة

(في الهامش: في حكم هبة المصحف معوضا وغير معوض)

في حكم معاوضة المصحف بالمصحف

على التسالم وليست حقيقة المعاوضة متحققة حتى يقع القران في مقابل العوض فيقع في حيز النهي لان المنهي هو المعاوضة فعلى هذا يجوز جميع هذه المبادلات ولا وجه لتوهم عدم الجواز في الهبة المعوضة لصدق العوض عرفا لان المسامحات العرفية غير معتبرة في الاحكام الشرعية مع ان الاخبار نص في عدم جواز البيع لا مطلق المعاوضة اما مبادلة المصحف بالمصحف وان كان داخلا في النهي عن معاوضة القران الا ان الاخبار منصرفة بغير ما كان الثمن قرانا وكذا اذا كان مع احدهما شيء مانع عن صدقه لعدم المنع عنه شرعا وعقلا وكذا اذا جعله جزء صداق لان الصداق ليس عوضا عن البضع وان كان شبيها بالمعاوضة فلا يشمله النصوص المانعة عن التعويض والحاصل الاقتصار على مورد النص يقتضي جواز ما عدا البيع من المعاوضات وغيرها واستفادة ان النهي للمنع عن هتك حرمة القران وان العلة في الحرمة والامر دائر مداره يقتضي الحرمة في المعاوضات لعدم الفرق بين ان ينتقل بالصلح او البيع او الهبة المعوضة نعم لا مانع من بيعه ومبادلته بالمصحف لما ذكرنا من الانصراف مع عدم جريان العلة لعدم حصول الهتك كما لا مانع من هبته مجانا او بلا عوض لعدم المعاوضة لا مسامحة ولا حقيقة وعدم حصول الهتك لان الهتك ليس الا بجعل القران في مقابل الزخارف الدنيوية وهو غير حاصل **خامسها** انه على القول بحرمة بيع المصحف فهل يثبت الخيار بسبب العيب في الخط ام لا الظاهر عدم الخيار لانه ليس بجزء من المبيع وليس ملحوظا حين البيع فلا يكون في مقابله جزء من الثمن حتى يمكن ان يقال ان العيب فيه سبب للخيار ودخوله في الملك تبعا وكونه الداعي على البيع لا يصيره سببا للخيار كما ان داعي النفع في البيع مع عدم حصوله لا يصيره سببا للشيء وكذا داعي بعض الاوصاف في المبيع مع عدم وجوده في المبيع اذا لم يكن البيع مشروطا بالوصف لا يوجب الخيار للمشتري لان الدواعي خارجة عن حقيقة المعاملة والمبادلة فلا وجه للقول بالخيار ومجرد ظهور العيب ليس سببا للخيار نعم لو كان العيب فيما يقسط الثمن عليه لوجب الخيار ويتداركه بالارش مع عدم الفسخ والمتنزل في ذلك ان ما لا يقسط عليه الثمن لا يمكن تداركه بالارش فتامل **سادسها** انه بناء على الحرمة لو باع المصحف فهل يصير البيع باطلا للنهي او يقع صحيحا وكان فعله حراما كالبيع وقت النداء وجهان بل قولان والاول اشبه سواء قلنا بان الخط غير مملوك ولا يقابل بالمال او قلنا بانه مملوك اما على الاول فواضح لانه ليس من الاعيان بل من الاعراض الموجبة لازدياد القيمة في العين فيقع باطلا لان المفروض انه باع القران بعنوان القرانية لا بعنوان الورق والجلد واما على الثاني فلان النهي من قبل الشارع متعلق بذاته لانه الظاهر من النهي فيصير النهي سببا للبطلان ايضا فان قلت لعل سبب النهي كون البيع هتكا لاحترام القران لا بسبب ذاته ويكون ذاته مملوكا شرعا وعرفا ولذا نقول بجواز بيعه في مقابل القران فالنهي لا يقتضي الحرمة دائما يكون حراما شرعيا بسبب الهتك فلا يبطل البيع قلت ان النهي وان كان بمقتضى الهتك وهو خارج عن البيع والنهي الخارج لا يقتضي الحرمة لكن النهي الخارج لا يقتضي البطلان اذا كان غير ملازم مع البيع واما اذا كان ملازما للبيع فيقتضي الحرمة والبطلان لا الحرمة دون البطلان نعم يمكن ان يقال على القول بان الخط غير مملوك وكان البيع بعنوان الخط والورق والجلد ان البيع بالنسبة الى الورق والجلد صحيح وبالنسبة الى الخط فاسد فيكون من قبيل بيع ما يملك وما لا يملك يصح في المملوك دون غير المملوك فتامل **سابعها** انه قد صرح الاصحاب بكراهة تعشير المصحف بالذهب واستدلوا على ذلك بروايات منها ما عن سعيد عن عثمن بن عيسى عن سماعة قال سألته عن رجل يعشر المصاحف بالذهب فقال لا يصلح فقال انه معيشتي فقال انك ان تركته لله جعل الله لك مخرجا ومنها ما عن سماعة عن محمد بن زياد عن ابي ايوب الخزاز عن محمد بن الوراق قال عرضت على ابي عبد الله ع كتابا فيه قران مختم معشر بالذهب وكتب في آخره سورة بالذهب فاريته اياه فلم يعب فيه شيئا الا كتابة القران بالذهب فانه قال لا يعجبني ان يكتب القران الا بالسواد كما كتب اول مرة وفي هذا الخبر ما يدل على حمل الخبر الاول على الكراهة لان قوله لا يعجبني ظاهر في الكراهة وبهذا يحمل قوله ع لا يصلح في الخبر السابق لانه ايضا ظاهر في الكراهة لان عدم الصلاح غير مستعمل في الحرمة وفيه ايضا دلالة على كراهة كتابة القران بغير السواد والمراد بالتعشير ان يكتب شبه الحلقة بعد كل عشر آية من الآيات بالذهب كما هو المتداول في كل آية من الآيات في

في حكم تحلية القرآن بالذهب والفضة

زماننا هذا وكان المتعارف في الزمان السابق ان يجعل القران عشرا عشرا ويعد كل عشر عشرا ويكتبون حلقة من الذهب في هذا المحل لتعيين العشر قال في القاموس والعاشرة حلقة التعشير من عواشر المصحف **ثامنها** تحلية القران بالذهب والفضة جائز بلا كراهة وبه رواية عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع قال ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس والمراد بالتحلية تزيينه بالذهب المصوغ وهذا هو الفارق بين التنبيه السابع والثامن لان المراد بالاول التمويه دون ما نحن فيه قال في القاموس الحلي بالفتح ما يزين به من مصوغ المعدنيات او الحجارة والجمع حلي كدلي انتهى **تاسعها** يكره محو شيء من كتابة القران بالبزاق لما ورد فيه في حديث المناهي المذكور في آخر الكتاب عن الصادق ع عن آبائه عن رسول الله ص قال ونهى ان يمحى شيء من كتاب الله العزيز بالبزاق ويكتب به **عاشرها** في جواز اخذ الاجرة على تعليم القران وعدمه فالمشهور بين الاصحاب وظاهر المقنعة انه مكروه مطلقا شرط ام لم يشترط حيث قال والتنزه منه افضل وصرح بالكراهة في كشف الرموز والمنتهى والتحرير والتذكرة والمختلف والدروس والتنقيح بل صرح الابي والشهيد باشدية الكراهة مع الشرط وفي النهاية والنافع واجارة جامع المقاصد كما حكي عن القاضي بانها تكره مع الشرط وبه قال الشيخ الكبير في شرحه على القواعد ومفهومه ان لا كراهة بدونه كما هو صريح السرائر وايضاح النافع حيث اثبتاها مع الشرط ونفياها بدونه وفي الاول الاجماع على النفي والاثبات **و**في الاستبصار انها حرام مع الشرط وبدونه مكروهة ووافقه العلامة في اجارة التذكرة في موضع منها وفي موضعين آخرين صرح بالكراهة وحمل كلام الشيخ على ما اذا تعين واحدا للمباشرة هذه الاعمال قال في المنتهى ويكره الاجر على تعليم القران وليس بمحظور عملا بالاصل الدال على الاباحة وبانها طاعة فيكره اخذ الاجرة عليها وظاهر هذه العبارة عدم الفرق بين الاشتراط وعدمه **و**قال الشيخ في النهاية يكره اخذ الاجرة على تعليم شيء من القران ونسخ المصاحف **و**قال المفيد لا باس بالاجرة على تعليم القران والحكم كلها والتنزه افضل **و**قال ابو الصلاح يحرم اجرة تعليم المعارف والشرايع وكيفية العبادة الى ان قال وتلقين القران **و**قال الشيخ الكبير في شرحه على القواعد والعامل شريك في الاجر لسعيه في انتشار كلام الله تعالى واحكامه ولهذا لم يصرح احد بالكراهة الا مع الشرط فقد نقل الاجماع عليها والظاهر ان كراهتها هنا من الجانبين كالحجامة لان في اعطاء العوض واخذه منافيا في الاحترام والاخلاص في الجملة انتهى ويدل عليه روايات منها ما عن الفضل بن كثير عن حسان المعلم قال سألت ابا عبد الله ع عن التعليم فقال لا تاخذ على التعليم اجرا قلت فالشعر والرسائل وما اشبه ذلك اشارط عليه قال نعم بعد ان يكون الصبيان عندك سواء في التعليم لا تفضل بعضهم على بعض ولا بد من حمل التسوية وعدم التفضيل في الخبر على الاستحباب كما قاله الشيخ في النهاية والعلامة في التحرير والمجلسي في حاشية الاستبصار قال في التحرير هذا اذا استوجر لتعليم الجميع على على الاطلاق سواء تفاوتت اجورهم او اتفقت ومراده بالاطلاق كما يستفاد من كلامه ما اذا لم يستاجر لكل واحد على عمل مخصوص والاولى ان يقال هذا اذا استوجر على تعليمهم وقد تساوت الاجرة ولم يشترط لكل واحد تعليم مخصوص ولم يكن بعضهم افهم من الباقي وكان التساوي في المرتبة المتعارفة واما اذا كان بعضهم افهم او كان الزائد في حق واحد منهما تفضلا وزائدا عن المتداول او كان الاجرة في البعض ازيد من الباقي او كان في البعض مشروطا بشرط مخصوص ازيد على المتعارف دون الباقي فلا ينبغي الاشكال في جواز الترجيح بل وجوبه في بعض الافراد ومنها ما عن النضر عن القسم بن سليمان عن جراح المدائني عن ابي عبد الله ع قال المعلم لا يعلم بالاجر ويقبل الهدية اذا اهدي اليه ومنها ما عن علي ع قال من اخذ على تعليم القران اجرا كان حظه يوم القيمة ومنها ما عن وهب مرسلا عن علي ع انه اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين والله اني لاحبك لله فقال له والله اني لابغضك لله قال ولم قال لانك تبغي على الاذان وتاخذ على تعليم القران اجرا وزاد في بعضها وسمعت رسول الله ص يقول من اخذ على تعليم القران اجرا كان حظه يوم القيمة ومنها ما في الفقه الرضوي واعلم ان اجرة المعلم حرام اذا شارط في تعليم ومعلم لا يعلم الا قرانا فقط فحرام اجرته ان شارط ام لم يشترط **و**روى عن ابن عباس في قوله اكالون

في حكم اخذ الاجرة على الواجب فيما يجب تعليم القران

للسحت قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القران و روي ان عبد الله بن مسعود جاء الى النبي ص فقال يا رسول الله اعطاني فلان الاعرابي ناقة بولدها فقال رسول الله لم يا ابن مسعود فقال اني كنت علمته اربع سور من كتاب الله تعالى فقال رد عليه يا ابن مسعود فان الاجرة على القران حرام انتهى اذا عرفت تلك الاقوال والاختلافات فلا بد ان نتكلم في مقامات

اما المقام الاول فنقول انه ما المراد من القران في الاخبار وكلام الاصحاب القائلين بالحرمة او الكراهة فهل هو كل ما عدا الواجب منه عينا او كفاية فيختص الحرمة او الكراهة بما وجب عينا او كفاية ويجوز في غيره ظاهر الاكثر هو الاول نظرا الى اطلاق كلماتهم وظهور لفظ القران في مجموع ما بين الدفتين وظاهر كشف الرموز وايضاح النافع الثاني حيث جوزاه واستثنيا ما يحتاج اليه في الصلوة وفي اجارة القواعد يجوز الاجارة عليه الا مع الوجوب وصرح في الدروس واجارة جامع المقاصد ان المراد من القران الذي يجوز الاجارة عليه هو ما زاد على الواجب منه عينا او كفاية وهو ظاهر المجلسي حيث حمل اخبار النهي على ما عدا الحمد والسورة وتعليم ايات الاحكام والى ذلك اشار في اللمعة والروضة بقوله ويحرم الاجرة على الواجب من التكليف سواء وجب عينا كالفاتحة والسورة واحكام العبادات او كفاية كالتفقه في الدين وما يتوقف عليه من المقدمات علما وعملا وتعليم المكلفين صيغ العقود ونحو ذلك انتهى وفي التحرير لو تعين للتعليم وجب عليه لوجوب حفظه لئلا ينقطع المعجزة انتهى ونحوه ما في التنقيح وفي الرياض ان الجواز على القول به مطلقا او في الجملة مقيد بما اذا لم يكن احد الامرين واجبا ولو كفاية والا فينتفي راسا ويثبت التحريم اجماعا فتوى ودليلا انتهى و قال صاحب المسالك في شرحه على اللمعة والاظهر ما هو ظاهر المصنف هنا وصرح به في الدروس من التحريم عليه مطلقا تعين او لم يتعين لكونه مؤديا واجبا ولا اجرة على الواجب و اما ما اطلقه اكثر الاصحاب من جواز اخذ الاجرة على تعليم القران تبعا لاطلاق بعض النصوص فينزل على تعليم غير ما وجب من تعليمه كلا او بعضا اذ قد يجب تعلمه كلا لحفظ المعجزة وقد يجب تعلم بعضه عينا كقرائة الحمد والسورة وقد يجب كفاية كقرائة ايات الاحكام للتفقه في الدين واخذ الاجرة على الجميع محرم لوجوب التعليم انتهى هذا ما حضرني من كلماتهم والمستفاد منها اختصاص حرمة الاجر على الواجب من تعلم القران دون غيره لكن الشان في بيان ما هو الواجب و الدليل الدال على حرمة اخذ الاجرة عليه فنقول ان الواجب من تعليم القران على قسمين عيني وكفائي والعيني على قسمين قسم هو واجب على المكلفين عينا وهو فاتحة الكتاب وقسم هو واجب عليهم تخييرا وهو سورة تامة بعدها في الصلوة على المشهور والكفائي على اربعة اقسام اذ منه ما هو واجب معينا على الكفاية كالايات المتعلقة بالاجتهاد في الاحكام الشرعية ومنه ما هو واجب على الكفاية تخييرا وهو احد الايتين الدالتين على حكم شرعي وقد يجب كله على الكفاية على عدد كثير لا يجزي اقل منه حفظا لتواتر المعجزة وهو القسم الثالث وقد يجب كله على الكفاية على المكلفين بعد حفظ المعجز كي لا يقل ذلك العدد وهو القسم الرابع ويمكن ان يقال البحث عن اقسام الواجب الكفائي خصوصا الثالث والرابع لا جدوى فيه فكان الواجب الكفائي باسره خارجا عن البحث فلم يبق الا الواجب العيني بقسميه لكن الانصاف ان اثبات حرمة اخذ الاجرة عليه في غاية الاشكال لعدم دليل عليه غير الاخبار وتعارضها مع الاخبار المجوزة بيان ذلك ان الدليل على الحرمة ان كان ما ذكروه من اقتضاء دليل الوجوب ذلك ففيه ما ذكرنا من عدم الاقتضاء لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما وان كان الدليل عليها منافاته للقربة فهو غير جار هنا الا على القول بوجوبه لا يتوقف صحته على النية وان كان اعطاء الثواب عليه موقوفا على النية والاجماع دليل لبي مجمل يؤخذ بالمتيقن منه والمتيقن منه ليس الا ما كان الواجب نفسيا عينيا تعيينيا تعبديا لا غيره ووجوب التعليم ليس كذلك لان وجوبه غيري لانه اما لحفظ المعجز او لكونه جزءا للصلوة او لكونه مدركا للاحكام فلم يبق الدليل الا الاخبار الناهية الظاهرة والصريحة في الحرمة مطلقا من غير اختصاص بصورة الوجوب كالمروي في الفقيه فان قوله ع والقران لا يعطيك نص في حرمة الاجرة اذ لا معنى لبغضه لذي الامر المكروه والمروي عن عبد الله بن مسعود من جهة الامر برد الناقة لان امره ع برد الناقة لا يجتمع مع الكراهة لان كراهة العمل لا يصير سببا لعدم ملكية الـ

في اقسام الواجب الكفائي

في بيان التعارض بين الاخبار وجمعها

اجرة نعم لو كان العمل حراما لا يصير ما اخذه بدلا عنه ملكا له فيجوز امره بالرد فيكون نصا في الحرمة ومن حيث ان الواجب من تعلم القران ليس الا سورتين منه والمذكور في الخبر اربع سور من القران ولو فرض انه لم يعلم من القران شيئا الا ما علمه فكان السورتين من الاربع واجبا تعليمهما للصلوة فيلزم ان يرد نصف ما اخذه لا كله فالحكم برد الكل دليل على الحرمة مطلقا وبالجملة مقتضى هذه الاخبار حرمة الاجرة مطلقا ولا اشكال في دلالتها على ذلك الا انها معارضة باخبار اخر لا بد من رفع اليد عن مقتضى ظاهرها مثل ما ورد في جواز جعله مهرا عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال جاءت امراة الى النبي ص فقالت زوجني فقال رسول الله ص من لهذه فقام رجل فقال انا يا رسول الله ص زوجنيها فقال ما تعطيها فقال ما لي شيء قال لا فاعادت فاعاد رسول الله ص الكلام فلم يقم احد غير الرجل ثم اعادت فقال رسول الله ص في المرة الثالثة اتحسن من القران شيئا قال نعم قال قد زوجتكها على ما تحسن من القران فعلمها اياه و روى الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله مضافا الى الاجماع على جواز جعله مهرا و منها ما عن علي بن محمد بن سنداد عن احمد بن ابي عبد الله عن شريف بن سابق عن الفضل بن ابي قرة قال قلت لابي عبد الله ع هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا اعداء الله انما ارادوا ان لا يعلموا اولادهم القران لو ان المعلم اعطاه رجل دية ولده لكان للمعلم مباحا و روى الصدوق باسناده عن الفضل بن ابي قرة مثله ومنها رواية عمار عن العبد الصالح ع قال قلت له ان لنا جارا يكتب وقد سالني ان اسالك عن عمله قال مره اذا دفع اليه الغلام ان يقول لاهله اني انما اعلمه الكتاب والحساب و يتجر عليه بتعليم القران حتى يطيب له كسبه و يشهد على الجواز ايضا بعض فقرات ما ذكرنا من الاخبار مثل قول النبي والوصي صلى الله عليهما كان خصمه يوم القيمة وجه الشهادة ان معنى كون خصمه يوم القيمة ما اخذه من الاجرة انه غير مستحق للثواب فلو كان اخذ الاجرة حراما كان المناسب ذكر العقاب عليه لا بيان عدم استحقاق الثواب اذا عرفت ذلك فلا بد من الجمع بينهما او طرح احدهما والاخذ بالاخر والشيخ جمع بين الاخبار بحمل ما دل على الحرمة مطلقا كخبر فضل بن كثير وخبر سليمن ومرسلة الفقيه وخبر عبد الله بن مسعود على صورة الاشتراط وما دل على الجواز كخبر محمد بن سنداد على صورة عدم الاشتراط وجعل الشاهد على الجمع كما قال السيد في مفتاح الكرامة وصاحب الحدائق خبر جراح المدايني قال نهى ابو عبد الله ع عن اجر القاري الذي لا يقرأ الا باجر مشروط ومعلوم ان هذا الحكم مختص بالقاري ولا يصير شاهدا على الجمع الا على القول باتحاد القاري والمعلم في الحكم وهو اول الكلام لان المناط في الجواز ليس الا الاخبار فان كان منها المنع و الا فلا ولا اولوية في البين حتى يقول به ولا دليل من العقل والنقل يدل على الاتحاد ومع هذا كيف يصير هذا الحديث شاهدا على الجمع المذكور والاولى ان يقال ان التبرع بالجمع لا محذور فيه عند الشيخ فلا يحتاج الى التماس الشاهد للجمع حتى يستشكل في الشهادة او يقال بانه معارض لخبر الاعشى الذي صرح بالحرمة مع عدم الشرط كما سنذكره في بيان جواز اخذ الاجرة على قراءة القران وعدمه او يقال ان الشاهد لهذا الجمع هو ما روي عن ابن عباس في قوله اكالون للسحت قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القران ومن الغريب ان العلامة في المنتهى مع حكمه بجواز اخذ الاجرة على تعليم القران نقل جمع الشيخ وقال ونحن نتوقف في ذلك ولعله اراد انا نتوقف عن مثل هذا الجمع لا لمنع الشهادة فان ما ذكرنا شاهدا للجمع لا يمكن منع شهادته بل لبطلان الجمع لما ورد في فقه الرضوي من قوله واعلم ان اجرة المعلم حرام اذا شارط في تعليمه ومعلم لا يعلم الا قرانا فقط فحرام اجرته ان شارط او لم يشارط لانه نص في ان الاجرة على التعليم من دون شرط حرام وذلك لان عدم علم المعلم لغير القران لانحصاره لتعليم القران يحرم عليه اخذها سواء شارط او لم يشارط اما من يعلم غير القران فالاجرة على تعليم غير القران ليس بمحرم قطعا فيصير من منها مع المشارطة بالنسبة الى تعليم القران فيكون معنى قوله اذا شارط انه اذا شرط الاجرة في مقابل تعليم القران اما اذا لم يعلم غير القران فشارط او لم يشارط يكون الاجرة حراما لان في صورة عدم علمه غير القران يكون الاجرة في مقابل القران فهو الحكم على ذلك بالحرمة مطلقا فلا بد ان يجمع بنحو اخر وهو حمل الاخبار المحرمة مطلقا على الكراهة ومع الشرط على شدة الكراهة والاخبار المجوزة على الجواز مع الكراهة لان بعد التعارض يكون اخبار المجوزة نصا في الجواز والناهية ظاهرة

في ذمته ولابد من دفع التنافي عن ظاهر احدهما ببعض الآخر وهذا الجمع غير محتاج الى الشاهد مع امكان ان يقال ان الاخبار الناهية
محمولة على التقية ويشهد عليه المبالغة في تحريم الاجرة ويشهد عليه ايضا خبر ابي قرة حيث قال كذبوا اعداء الله الخ
ولو قلنا بالتعارض والتساقط وجعلنا المرجع الاصل فالاصل يقتضي الجواز بل الاعتبار ايضا يقتضي ذلك اذ لزوم شهر
لكونه من اعظم المبرات مع مخالفة للحرمة فانك لا تجد احدا يتعب نفسه ويترك معاشه وتحصيل الرزق له ولعياله ويجلس
لتعليم القرآن لاولاد الناس مجانا بغير اجرة نعوذ اليه وفي خبر ابي قرة اشارة اليه حيث قال ع انما ارادوا ان لا يتعلموا القرآن
ومما يعضد الحمل على التقية ما ذكره الاستاد في الفقه الرضوي بل واسنده الى علي ما ذكره بما نقله عن ابن عباس وابن مسعود
وذلك لانه ع في الكتاب المذكور كثيرا ما يجري على هذا المسلك حيث ان اكثرهم بحضرته كان من المخالفين كما نبه عليه بعض مشايخنا
المتأخرين وكان ابن عباس وابن مسعود من المعتمدين عند العامة يستشهد بكلامهما والائمة ع لا يرجع الا الى آبائه ع **واما**
المقام الثاني ففي جواز اخذ الاجرة على قراءته وعدمه قولان والمشهور الجواز والذي يستفاد من خبر جراح المدائني قال
نهى ابو عبد الله عن اجر القارئ الذي لا يقرء الا على اجر مشروط وكذا خبر يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن الحكم بن مسكين عن
قتيبة الاعشى قال قلت لابي عبد الله ع اني اقرء القرآن فتهدى الي الهدية فاقبلها قال لا قلت ان لم اشارطه قال ارأيت لو لم
تقرء كان يهدى لك قال قلت لا قال فلا تقبله الحرمة كما لا يخفى الا اني لم ار عاملا بهما والعمومات الدالة على جواز الاجارة
ولا سيما في مثل العبادات كالصلوة والصوم والحج ونحوها سالمة عن المعارض بل صرح في الدروس بانه لو استاجره
لقراءة ما يهدى الى ميت او حي لم يحرم وان كان تركها افضل ولو صرفه اليه بغير شرط فلا كراهة انتهى وقال في الحدائق وما
تضمنه خبر قتيبة الاعشى من النهي عن اجرة للقراءة ولو مع عدم الشرط المؤذن بالتحريم لم اقف على قائل به من الاصحاب والموجود
في كلامهم هو الكراهة مع الشرط كما صرح به الشيخ وغيره انتهى والحاصل ان صحة الاجارة وجوازها يتوقف على امور كلها حاصلة
الاول وجود دليل يدل على صحتها ويكفي في ذلك العمومات والاطلاقات الدالة على صحة الاجارة التي هذه منها
بل يكفي العمومات الدالة على وجوب الوفاء بالعقود فتامل **الثاني** ان يكون متعلق الاجارة مما كان قابلا في نظر
العرف لان يبذل بازائه شيء ولا شك في ان هذه موجودة لانه بعد جواز اهداء الثواب الى الميت والحي جاز اخذ الاجرة في
مقابل هذه الهدية بل عند من اعتقد به يكون من اعظم ما يدفع في مقابله شيء ويدل على جواز هديته ما عن ابن مغيرة عن ابي الحسن ع قال
قلت له ان ابي سأل جدك عن ختم القرآن في كل ليلة فقال له جدك في كل ليلة فقال له في شهر رمضان فقال له جدك في
شهر رمضان فقال له ابي نعم ما استطعت فكان ابي يختمه اربعين ختمة في شهر رمضان ثم ختمته بعد ابي فربما زدت وربما نقصت
على قدر فراغي وشغلي ونشاطي وكسلي فاذا كان في يوم الفطر جعلت لرسول الله ص ختمة ولعلي ع اخرى ولفاطمة ع اخرى
ثم للائمة ع حتى انتهيت اليك فصيرت لك واحدة منذ صرت في هذه الحال فاي شيء لي بذلك قال لك بذلك ان تكون
معهم يوم القيمة قلت الله اكبر فلي بذلك قال نعم ثلاث مرات ورواه المفيد في المقنعة عن ابرهيم بن ابي البلاد ورواه ابن
طاوس في كتاب الاقبال **الثالث** ان لا يكون العوض منهيا عنه شرعا بمعنى عدم نهي الشارع عن جعله متعلقا
للاجارة والامر فيما نحن فيه كذلك لعدم دليل يدل على المنع والذي يقتضي الخبرين المذكورين من عدم جواز اخذ
الاجرة في مقابل القراءة وان كان ظاهرا منهما الا ان الاصحاب اعرضوا عنهما وحملوهما على الكراهة بل قد ذكرنا انه
لم ار من عامل بهما والاعراض سبب لرفع اليد عنهما او حملهما على غير ظاهرهما وهي الكراهة بل من راجع الى حال
المسلمين يظهر له ان جوازه عندهم من الضروريات ولم ينكره احد وهذه السيرة مستمرة الى زمان المعصومين ع بل هذا
سيرة العلماء بل من راجع الى الاوقاف القديمة يظهر له ان دفع العوض لقراءة القرآن كان من شعب المصارف المعروفة
ولم ينكره احد ممن لاحظه من العلماء مع ان الاصل كاف لنا في الحكم بجوازه في صورة الشك بل يمكن الاستدلال للجواز
مضافا الى ما سبق بما روى عن احمد بن ابرهيم عن الربيع بن زيد عن ابي الاشهب النخعي قال قال علي بن ابي طالب ع من دخل في

الاسلام طائعا وقرء القرآن ظاهرا فله في كل سنة مائتا دينار في بيت مال المسلمين وان منع في الدنيا اخذها يوم القيمة
وافية احوج ما يكون اليها وجه الدلالة انه ع جعل للقارئ حقا في بيت المال وظاهر الظرفية استحقاقه منه فيعارض خبر
الاعشى الدال على حرمة قبول الهدية ويقدم ذلك الخبر على خبر الاعشى لكونه في الدلالة اظهر لكان اظهر في التصريح في ثبوت
الحق كما فهم الاصحاب ثبوت الحق للفقراء في اموال الاغنياء بملاحظة لفظ في في خبر عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن ابي
عبد الله ع قال في حديث ولكن الله عز وجل فرض في اموال الاغنياء حقوقا وفي حديث آخر قال ابو عبد الله ع انه وانما
في المال الزكوة وحدها وغيرهما من الاخبار مما عبر بفي في مقام بيان الاستحقاق **واما** المقام الثالث ففي جواز اخذ
الاجرة في مقابل تعليم الواجبات وعدمه قولان اظهرهما الجواز وان قال في المنية يحرم اخذ الاجرة على تعليم المكلفين ما يجب
عليهم عينا او كفاية من المعارف الالهية والعبادات والاحكام والتفقه في الدين وما يتوقف عليه التفقه من العلوم والمقدمات
لمن كان اهلا للتوصل بها وتعليم صيغ العقود والايقاعات ونحو ذلك فانه كما يوجب على المكلفين تعليم ذلك وجب على من
علمه التعليم ايضا بلا خلاف اجده بين الاصحاب لكونه من تقوية الدين واحياء شريعة سيد المرسلين ومن الاعانة على البر والتقوى
ومن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وللنصوص الآمرة بتعليم الجاهل كقوله ع ما اخذ الله على الجهال ان يتعلموا حتى اخذ على العلماء
بان يعلموا وغيره من الاخبار واذا وجب التعليم حرم اخذ الاجرة عليه مط انتهى وصرح بهذا الاطلاق الشهيد في الدروس وهو
ظاهر اطلاق قوله في اللمعة لكن فيه اولا ان المخالف لهذا الاطلاق كثير منهم العلامة في التحرير حيث قال ولا بأس باخذ الاجرة على
تعليم الحكم والآداب اما ما يجب تعليمه على الكفاية كالفقه فانه يحرم اخذ الاجرة على تعليمه مع تعينه وقال في التنقيح في اجرة المعلم
للقرآن فاما مع تعيين التعليم عليه بان لا يوجد غيره ممن يقوم بذلك فهذا لا يجوز له اخذ الاجرة على ذلك التعليم لانه مؤد لفرض
وان لم يكن جاز لكن على كراهة انتهى وثانيا انه لا دليل على الحرمة بعد ما دل من العقل والنقل على احترام عمل المسلم اما الاجماع
فمع ان هذه المسئلة غير مذكورة في اكثر المتون ومع انه في المسئلة للعقل مدخلية وكان من المحتمل ان يكون دعوى القائلين
بالحرمة الى دليل العقل ولذا يتمسكون للحرمة بالدليل العقلي كما ذكرنا وليس كاشفا عن قول المعصوم ع ومع انه منقول والمنقول
ليس بحجة كما قررنا في الاصول فيه انه دليل لبي ولا بد من ان يؤخذ بالمتيقن منه والمتيقن ليس الا ما كان عباديا وكان موجوبا
عينيا ولا شك في انه غير عبادي وليس بعيني مطلقا ومع هذا كيف يمكن ان يتمسك به في هذا المقام واما النصوص فالمفروض
في المسئلة بعمومها ليس نص خاص والموارد التي فيها النص بالخصوص لا يستفاد منها الاطلاق والعموم الا ظنا ولا نقول بحجية
مطلق الظن وان كان المدرك العقل فقد ذكرنا عدم تمامية شيء منها مع ان العمدة في الدليل العقلي منافاتها مع القربة المعتبرة
في العبادة والمفروض انه ليس بعبادي حتى يجري فيه ذلك المنافاة مع انه باطل من اصله كما عرفت **قوله** ثم المشهور بين العلماء
ومن تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على وجه الذي يجوز بيعه من المسلم ولعله لفحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم
ان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه اه **اقول** وبه قال في القواعد والتحرير والارشاد ونهاية الاحكام في ان الكلام والايضاح و
الدروس واللمعة وجامع المقاصد والمسالك والروضة والسيد في المفتاح الكراهة والشيخ الكبير في شرحه على القواعد وصاحب
المنية في شرحه على اللمعة وكانه مال اليه في مجمع البرهان قال الشيخ الكبير ما لفظه ولو اشتراه او بعضا منه الكافر المنكر له او مط
ولو بانكار ضروري مثلا ولعله الاقوى او اخذه بعقد معاوضة غير الشراء او الهبة مجانا فالاقرب البطلان ولو تعقب الكفر
الملك بطل وبقي الملك بلا مالك ولا يجري فيه حكم العبد المسلم من الاكتفاء بالبيع عليه قهرا او عدم التسليم في وجه قوي
كل ذلك للزوم هتك حرمة القرآن بنفس السلطان الثابت للكفار انتهى وقال في جامع المقاصد لو اشتراه الكافر فالاقرب
البطلان هذا اصح لانتفاء الصلاحية في احد اركان البيع فيفسد وقيل يصح ويؤمر ببيعه انتهى وقال في شرح الارشاد بعد
نقل العلامة ويشترط كون المشتري للمسلم والمصحف الآدمي يعتق بملكه مسلما ولعل دليل عدم جواز بيع المصحف عليهم وعدم
جواز شرائهم له هو تعظيم كتاب الله العزيز فانه كرة قال وهو احد وجهي الشافعي من في الدليل انتهى وهذه المسئلة مذكورة

في باب المكاسب في بعض الكتب وفي بعض الآخر مذكور في باب البيع وفيه انه ان ثبت الاجماع على عدم الجواز فهو الحجة والا فلا يصح التمسك بما ذكره القوم دليلا في المسئلة اما خبر الاسلام يعلو ولا يعلى عليه ففيه احتمالات يسقط عن الاستدلال وليس احد الاحتمالات اظهر من غيره وهي خمسة احدها ان الاسلام اشرف المذاهب ولهذا عد غالبا في الانظار ثانيها ان الاسلام يعلو من حيث الحجة والبرهان ثالثها انه يعلو بمعنى يغلب على سائر الاديان رابعها انه اعلى من سائر المذاهب لانه غير منسوخ خامسها ارادة بيان الحكم الشرعي الجعلي وهو عدم علو غيره عليه واما تمام دليل الاولوية المستفادة من عدم تملك الكافر للعبد فغير معلومة اذ من المحتمل ان يكون المنع عن بيع العبد المسلم لضعف عقول العبيد فيخرج لاجله من الدين بمعاشرة مولاه فاذا جاء الاحتمال لا يمكن استفادة الاولوية فظهر بما ذكرنا فقدان الدليل على عدم الجواز لولم نقل بوجوده على الجواز والاجماع غير معلوم لعدم التعرض له الاكثر منه ويشهد بعدم تحقق الاجماع قول المحقق فالاقرب البطلان نعم لم اجد قائلا صريحا بالجواز قال السيد في المفتاح الكرامة لم اجد القائل بصحة البيع واجباره على بيعه انتهى وبما ذكرنا اشار الاردبيلي بقوله فتامل في الدليل بل يمكن ان يقال بوجود الدليل على جواز البيع وهو ما نقله المصنف من الشيخ في ط في باب الغنائم من ان ما يوجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الغنيمة ويجوز بيعها وهذا ظاهر في تملك الكافر لها والا لم يكن لدخوله في الغنيمة وجه بل يكون من مجهول المالك ولو قلنا بعدم الجواز نقول بان حكمه حكم العبد المسلم يجبر مولاه على بيعه من مسلم او يبيعه الحاكم عن قبله اذا عرفت ذلك فلابد ان نتكلم في فروع الاول ان حكم ابعاض المصحف حكم الكل ام لا قال الشيخ الكبير في شرحه على قواعده والسيد في مفتاح الكرامة وصاحب الجواهر باتحاد حكمهما والتحقيق فيه ان يقال ان كان عمدة فيه الاجماع عليه فلا يجوز التعدي عن الكل بالبعض لانه المتيقن منه ولا اطلاق فيه لانه دليل لبي وان كان المدرك الخبر فلابد من التعدي لان دليل الاحترام جار في الابعاض ايضا الثاني انه على القول بالتسرية الى الابعاض هل فرق بين ما يشمل كلما مشتملا على بعض القرآن ام لا وجهان اقواهما العدم لما ذكرنا من عدم صدق القرآن عليه فلا يلزم هتك لاحترام القرآن لان الهتك لا يحصل الا ان يصدق عليه الاسم بخلاف الابعاض لانه قرآن كما ذكرنا الثالث انه على القول بالتسرية فهل يشمل سائر الكتب المحترمة مثل الكتب الادعية والاخبار المشتملة على اسماء الله تعالى والائمة بل سائر ما كان محترما في الاسلام كالتربة الحسينية وتراب الضرائح المقدسة وثوب الكعبة ونحوها ام لا خلاف وفي التذكرة ان في كتب الحديث النبوية وجهين واستشكل في نهاية الاحكام فيها وفي كتب الفقه وجوز ولده في شرح الارشاد بيع الاحاديث النبوية على الكافر وعن المحقق الثاني انها في حكم المصحف وقال الشيخ في شرحه على القواعد تسرية الحكم الى الكتب المحترمة من كتب الحديث والفقه والدعوات ونحوها غير بعيد وتسرية الحكم الى اهل الخلاف فيما لم يحرزوا به بعيد واما ما يخاف فيه الاهانة فلا يجوز تسليمه اليهم ويباع عليهم قهرا انتهى ومثله قال في المنية في شرح التبصرة والحق ما ذكرنا في السابق من ان الوجه في عدم الجواز في الاصل وهو القرآن ان كان الاجماع فلا تعدي وان كان الاحترام فلابد ان نتعدى الى كل ما كان محترما في الاسلام لاتحاد المناط مع القرآن نعم جاز بيعها اذا علم ان شراءهم يكون للاحترام لا الهتك **قوله** الثانية جوائز السلطان وعماله بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا او عوضا لا يخ عن احوال لانه اما ان لا يعلم ان في جملة اموال هذا الظالم مالا محرما يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال واما ان يعلم وعلى الثاني فاما ان لا يعلم ان ذلك المحرم او شيئا منه هو داخل في المأخوذ واما ان يعلم ذلك وعلى الثاني فاما ان يعلم تفصيلا واما ان يعلم اجمالا فالصور اربع اما الاولى فلا اشكال فيها في جواز الاخذ وحلية التصرف الخ **اقول** لا يخفى ان القسمين الاولين ملحوظان باعتبار ما في يد الظالم والاخيرين باعتبار ما في يد الآخذ لذا نتعرض في الاولين حكم جواز الاخذ وعدمه وفي الآخرين حكم ما اخذه من الجائز من جواز التصرف فيه وصرفه

في جوائزه وعدمه فاعلم انه لا اشكال ولا خلاف في جواز اخذ الجائزة ونحوها من سلطان الجائر وعماله اذا لم يعلم بان في ماله حرام من جنس المأخوذ وقد اتفقت عليه كلمة الاصحاب فصرح بذلك في النهاية والسرائر والشرائع والنافع والتذكرة ونهاية الاحكام وشرح الارشاد والجواهر والمستند والحدائق ونسب الجواز في مفتاح الكرامة الى الاتفاق فقال وقد اتفقت كلمة الاصحاب على انه ان لم يعلم حرمتها فهي حلال انتهى وادعى عدم الخلاف في الجواهر والمستند والحدائق قال في الجواهر والا فهي حلال مط وان علم ان في ماله محرما بلا خلاف ولا اشكال انتهى وقال في المستند وان لم يعلم حرمتها كذلك فهي حلال مط وان علم ان في ماله مظالم بلا خلاف فيه انتهى وقال في الحدائق لا اشكال ولا خلاف في حل جوائز السلطان وجميع الظلمة على كراهة انتهى وادعى الاجماع عليه في المصابيح وادعى الضرورة والبداهة عليه الشيخ الكبير الشيخ جعفر في شرحه على القواعد فقال ثم المحتاج الى البحث والنظر ما كان من المحصور واما ما كان من عدم الانحصار فقد قضت الضرورة والبداهة على جواز اخذ اموال الظلمة والانتفاع بها في المعاملات والا لم يقم للمسلمين سوق لان الدراهم المتداولة وخزائنهم والاطعمة والتمور المجلوبة جلبها من اموالهم ولا فرق بين المغا وضة عليها وتناولها جائزة انتهى فلا ينبغي التكلم في الحكم بهذا القسم بل لا يخص هذه بجوائز السلطان وعماله وان كان عنوان الفقهاء فيه لكثرة ابتلاء الناس به بل هذا الحكم وما نقول في الفروض الآتية جار في مال الكل من احتمل دخول الحرام فيما له كالغاصب والمرتشي والسارق ومن لم يخرج الحقوق الواجبة من ماله ويدل عليه الاصل اي اصالة الاباحة المستفادة من حديث الرفع وقوله ع الناس في سعة ما لا يعلمون وحديث كل شيء فيه حلال وحرام وكل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه ونحوها من الاخبار الدالة على جواز الارتكاب في الشبهات الموضوعية والاجماع من الاصوليين والاخباريين في جواز الارتكاب في الشبهات الموضوعية البدوية والاخبار الدالة على الجواز في خصوص هذا المورد منها ما عن سعيد عن فضالة عن ابي المعزا قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده فقال اصلحك الله امر بالعامل فيجيزني بالدراهم آخذها قال نعم قلت احج بها قال نعم ومنها ما عن محمد بن هشام او غيره قال قلت لابي عبد الله ع امر بالعامل فيصلني بالصلة اقبلها قال نعم قلت واحج منها قال نعم وحج منها ومنها ما عن ابن عمير عن جميل بن دراج عن محمد بن مسلم وزرارة قال سمعناه يقول جوائز العمال ليس بها بأس وغيرها من الاخبار والمتيقن منها هذه الصورة ويدل على الجواز ايضا ان اليد امارة شرعية على الملك ولذا ورد في الاخبار جواز الشهادة على ملكية من كان بيده شيء ولا يخفى ان التمسك باخبار الواردة على اخذ الائمة ع الجوائز من سلاطين الجور كالحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وعلي بن موسى عليهم السلام من معوية وعبد الملك وهشام وبني العباس كالسفاح والمنصور والمأمون والدفع الى ديانهم وارحامهم وشيعتهم والصرف في معيشتهم في غير محله لوجوه منها انهم ع اولى من المؤمنين في اموالهم وان الارض وما فيها لهم ع كما يدل عليه اخبار مذكورة في باب الخمس فكيف بما في ايدي هؤلاء والفجرة ومنها ان ما يأخذون من اموال الناس من الاخماس والزكوة ونحوهما اما ان يكون لهم ع فلهم الصرف في معايشهم او مما كان في يدهم ولا بأس غيرهم بهم والحكم بالجواز لكل احد ومنها انهم ع عالمون بالواقع ولا يأخذون ما كان فيه الحرام كما ورد في موارد ارسل اليهم الهدايا وردوا ما كان حراما منها واخذوا ما كان حلالا ومنها ان كونهم ع يصرفون هذه الاموال في معيشتهم غير معلوم بل من المحتمل قريبا ان يكون قبولهم لها لان يتصدقوا بها لكونها من مال المسلمين فيصرفونها عليهم ويدل على ذلك ما ورد من ان الرشيد امر ان يحمل بين يديه خلع وبدرتان دنانير فقال والله لولا اني ارى من ان ازوج بها من عزاب آل ابي طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلتها **قوله** لكن ربما يوهم بعض الاخبار انه يشترط في حل مال الجائز ثبوت مال حلال له مثل ما عن الاحتجاج عن الحميري انه كتب الى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسئله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلا لما في يده ولا يتورع عن اخذ ماله ربما نزلت في قريته وهو فيها او ادخل منزله وقد حضر

طعام فيدعونى اليه فان لم اكل من طعامه غاداني فهل يجوز لى ان اكل من طعامه واتصدق بصدقة وكم مقدار الصدقة
وان اهدى الى هذا الوكيل هدية الى رجل آخر فيدعونى الى ان انال منها وانا اعلم ان الوكيل لا يتورع عن اخذ ما فى
يده فهل على فيه شئ ان انا نلت منه الجواب ان كان لهذا الرجل مال او معاش غير ما فى يده فكل طعامه واقبل بره
والا فلا بناء على ان الشرط فى الحلية هو وجود مال آخر فاذا لم يعلم به لم يثبت الحل لكن هذه الصورة قليل التحقق الخ
اقول واجيب اولا بانه معارض بما كان نصا فى عدم الاشتراط كما عن حسن بن محبوب عن ابى ولاد قال قلت لابى
عبد الله ع ما ترى فى رجل يلى اعمال السلطان ليس له مكسب الا من اعمالهم وانا امر به فانزل عليه فيضيفنى ويحسن الى
وربما امر لى بالدراهم والكسوة وقد ضاق صدرى من ذلك فقال لى كل وخذ منه فلك الحظ وعليه الوزر وروى
الصدوق ايضا باسناده عن الحسن بن محبوب مثله وثانيا بان هذا الخبر خارج عما نحن فيه مطابق للمسئلة الآتية
لان البحث هنا انما هو عن الصورة التى لا يعلم ان فى جملة اموال هذا الظالم مالا محرما يصلح لكون الماخوذ هو
ذلك المال وقد ذكر السائل فى اول سؤاله ما هو ظاهر فى علمه بكون شئ مما فى يده محرما حيث قال الرجل يكون من
وكلاء الوقف مستحلا لما فى يده ولا يتورع عن اخذ ماله اى مال الوقف وفى آخر سؤاله ما هو صريح فى علمه بذلك
حيث قال وانا اعلم ان الوكيل لا يتورع من اخذ ما فى يده فهل على فيه شئ ويمكن دفع التوهم والتعارض بان مفاد
الشرط فى قوله ان كان لهذا الرجل مال او معاش احتمال ان يكون هذا المال حلالا فيصير التعبير بوجود مال او معاش
غير ما فى يده كناية عن احتمال الحل فى المال الماخوذ للملازمة الغالبية بين وجود الحلال وبين وجود مال او معاش
آخر والا فلو فرض وجود احتمال الحل فى المال الماخوذ او ظن بذلك من جهة احتمال مال اهدى اليه مع العلم بعدم
وجود مال او معاش غير ما فى يده يجوز الحكم بالحل قطعا فليس التعبير المذكور الا كناية عن احتمال الحل للمال فيكون
مطابقا للاخبار التى لا اشتراط فيها وبعبارة اخرى ان ظاهر الخبر كناية وجود معاش آخر له وهو اعم من العلم بوجود
مال حلال فلا يشترط الآن لا يكون ما بيده معلوم الحرمة فحاصله انه لا بد من احتمال كونه حلالا فالغرض من
الشرط ابداء احتمال الحلية فلا تعارض ونافى بين ذلك الخبر وخبر حسن بن محبوب الدال على عدم اشتراط وجود
مال آخر وايضا لا تنافى بينه وبين ما دل على الجواز من غير تقييد لان الجواز المطلق لا يستلزم احتمال الحل
الذى هو مفاد الخبر المذكور وبالجملة لا دلالة فيه على اشتراط مال آخر وعلى تقدير التسليم فهو معارض بخبر
حسن بن محبوب الذى اقوى منه من جهتين احدهما مطابقته مع الاطلاقات وكلمات الاصحاب بل الاجماع القائم
على عدم الاشتراط وثانيهما ان الترخيص مع عدم الشرط نص فى الجواز والنهى فى صورة عدم الشرط ظاهر فى الحرمة
والنص مقدم على الظاهر فلا بد من رفع اليد عن ظاهر احدهما بنص الآخر ويمكن ان يكون قول المصنف قبل ذكر
الخبر ولكن ربما يوهم بعض الاخبار اشارة الى ما ذكرنا وكذا قوله بناء على ان الشرط فى الحلية هو وجود مال آخر
بل كلامه ظاهر فى ان هذا الاحتمال اظهر من الاول والا لا وجه لقوله يوهم او اشارة الى ان الخبر يوهم كون الحلية
شرطا الا انه مجرد توهم لا نقول به لانه مخالف للاجماع والخبر المخالف للاجماع مطروح عند الاصحاب كما يمكن الجواب
عن قوله وثانيا بان هذا الخبر مطابق للمسئلة الآتية بان يقال انه اعم من المسئلة الآتية لان مجرد عدم تورعه
عن اخذ مال الوقف لا يدل على كون عين ما اخذه منه مما قد خلطه بماله وكونها موجودة فى جملة امواله اذ
لعله اخذه واتلفه او اعطاه على وجه النحلة او صرفه فى الضيافة ونحوها فيكون مطابقا للمطلوب وهو عدم العلم بوجود
الحرام فيما بيده وكون المراد بالشرط احتمال الحلية كما بيناه بقى الكلام فى ان اصالة الحل انما ينفع فى جواز اخذ
هذا المال المشتبه والتصرف فيه فى غير ما يتوقف على الملك كالبيع والصلح والعتق والوقف ونحوها لان الاصل عدم
وهو اصالة عدم حصول النقل لان كل ما يتوقف على الملك لا بد ان يكون موضوع الحكم فيه معلوما فاذا شك | حاكم على اصالة الاباحة منه

فى الموضوع يكون الاصل عدمه وباصالة الاباحة لا يحرز الملكية نعم لو علم اباحة شئ فى الاصل كما شك فى طرو
ملكية الغير عليه قبل هذا اليد يكون الشك مرتفعا بالاصل وح لا مانع من بيعه ونحوه مما يتوقف على الملك بل
يمكن ان يقال انه اذا علم الانسان ان الشئ الخاص مملوك وشك فى انه مملوك له او لمن يجوز له التصرف فى ملكه او انه ملك
للغير ففى جريان اصالة الاباحة بالنسبة الى التصرفات الغير الموقوفة على الملك ايضا اشكال لان الاصل فى الاموال حرمة
التصرف الا اذا ثبت سبب الجواز فتامل **قوله** واما الثانية فان كانت الشبهة فيها غير محصورة فحكمها كالصورة الاولى
وكذا اذا كانت محصورة بين ما لا يبتلى المكلف به وبين ما من شانه الابتلاء به الخ **اقول** لا اشكال فى جواز الاخذ
والتصرف فيما كان محتمل الحرمة فى الشبهة الغير المحصورة وكذا ما بحكمه مما كان احد طرفيه خارجا عن محل الابتلاء اما
الاول فقد ذكرنا ... فى بابه وقد ادعى فى الجواهر الضرورة على جواز الاخذ حيث قال بعدم اشتراط ان يكون له مال
حلال لما عرفته من معلومية اباحة ما فى يد الجائر وغيره مما لم يعلم حرمته بل لعل ذلك ونحوه من الضرورة بان التى
لا يحتاج الى الاثبات ولولاه لم يمكن للمؤمن التعيش فى امثال هذه الازمنة والعلم بان فى ماله محرما غير قادح
مع عدم الحصر واما الثانى فلان الوجه فى جواز اخذ افراد غير المحصور عدم ابتلاء المكلف عادة بتمام اطراف
الشبهة وهذا بعينه موجود فيما كان بعض اطراف المحصور خارجا عن محل ابتلاء المكلف لانه متروك بنفسه لعدم الابتلاء
فلا حاجة الى نهيه فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى والحاصل انه يشترط
فى الحرمة تنجز التكليف بالحرام الواقعى على كل تقدير بان يكون كل واحد من اطراف الشبهة بحيث لو فرض القطع بكونه
الحرام كان التكليف بالاجتناب عنه بالنسبة اليه منجزا ولا شك فى ان الفرد الخارج عن ابتلاء المكلف لا يتنجز التكليف بالنسبة اليه
مع القطع بحرمته كما اذا تردد النجس بين اناء نفسه وبين اناء لا دخل للمكلف فيه اصلا فان التكليف بحرمة بالاجتناب عن
الاناء الآخر غير منجز بالنسبة الى هذا المكلف ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الثوب الذى يكون فى
بدن من فى الهند للمقلد بنجاسته فى السند وقد اشبعنا الكلام فيه فى باب الاشتغال فراجع **قوله** ثم انه صرح جماعة
بكراهة الاخذ الخ **اقول** اذا ظهر الجواز فى هذه الصورة فلا بد من التكلم فى امور الاول فى كراهة الاخذ وعدمها
فقد اختلف الاقوال فيه وصرح جماعة بالاولى كما فى النهاية واكثر من تاخر عنه ونسب فى الكفاية القول بالكراهة الى
المشهور وقال فى الحدائق لا خلاف فى حل جوائز السلطان وجميع الظلمة على كراهة ما لم يخبر بان ذلك من ماله فانه
لا كراهة فيه وقد صرح بما استثناه من الكراهة المولى الاردبيلى وتبعهما صاحب الرياض ونفى عنه الخلاف وقال فى
المنتهى فى المعاملة مع الظلمة وان لم يعلم حراما ولا حلالا لان الاصل الحل فيجوز له اخذه والمعاملة عليه عملا بالاصل
وان كان مكروها وصرح بالكراهة فى الجواهر والمستند وقال الشيخ الكبير فى شرحه على القواعد ولكن القول بكراهة
اخذها مع عدم اخباره قريب باحتها المنافية للاحتياط ولما يظهر من نقل الاجماع انتهى واستدل عليه بامور
الاول ان اخذ الجوائز منهم سبب لحبهم لان النفس مجبولة على حب من احسن اليه وفيه مفاسد منها الميل الى بقائهم لان
بدفعوا اليهم الجوائز ولذا قال ابو الحسن ع فى خبر صفوان بن مهران الجمال اتحب بقائهم حتى يخرج كراك قلت نعم قال
من احب بقائهم فهو منهم ولا شك فى ان من يحب بقائهم لدفع الكراء يحب بقائهم لدفع الجوائز ومنها الميل الى معاونتهم
فى الامور لرواج امرهم حتى ياخذون الخراج ليدفعوه اليهم ونحوهما من الامور الثانى حكم العقل بعد معلومية ان الجهل
رافع للعقاب بان الآثار الذاتية للحرام الواقعى غير منفك عنه فلا امان من ان يوقع الانسان فيه فعليه الاجتناب حفظا
عن الوقوع فى المهالك والابتلاء بالآثار الذاتية الثالث الاخبار الواردة فى ارتكاب الشبهات منها موثقة سعد بن زياد
عن جعفر ع عن ابيه عن آبائه عن النبى ص انه قال لا تجامعوا فى النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف
عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة ومنها قول امير المؤمنين ع من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له

اترك والمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها ومنها رواية نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله يقول
لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع فى
وسطه فدعوا المشتبهات ومنها قوله من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وغيرها من الاخبار الدالة على عدم جواز
ارتكاب الشبهة الرابع ما يستفاد من ملاحظة الاخبار الواردة فى رد ابى الحسن ع الجوائز وقبوله منها ما رواه فى
... عن صاحب الفضل بن الربيع عن ابى الحسن موسى ع فى حديث ان الرشيد بعث اليه بخلع وحملان ومال فقال
... لى الخلع والمال اذا كان فيه حقوق الامة فقلت فانشدتك الله ان لا ترده فيغتاظ قال اعمل بهما احببت
... فى خبر آخر ان الرشيد امر ان يحمل بين يديه خلع وبدرتان دنانير فقال ع والله لولا انى ارى من ازوجه
بها من عزاب بنى ابى طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلتها ومنها ما رواه فى الاحتجاج فى حديث انه كان يبعث الى الحسين ع فى
... يستفاد منه الشديد لهم ... عروض وهذا باب من كل ضرب لانه يستفاد من ملاحظة هذه الاخبار ان نفس الفعل مكروه
لهم وانما ياخذون عليهم السلام لبيان جوازه وانهم لو امتنعوا من قبول ذلك امتنع الناس التابعون لهم بامتناعهم
منه فلذلك ... يرادها ... ل الضرر عليهم فى بعض الموارد سيما فى مقام الضرورة مع حل ذلك شرعا **وقال** جماعة
بان الافضل الورع عنه قال فى ... متى تمكن انسان من ترك معاملة الظالمين والامتناع من جوائزهم كان اولى
له ذلك لما فيه من التنزه انتهى وقال الشيخ الكبير فى شرحه على القواعد بعد القول بالكراهة ونقل الاجماع عليه والا
استحباب التجنب ... لما دل على رجحان التعفف وعزة النفس والتباعد عن فتنة الفساق والفجار بل التجنب عن مشتبه الحلال
جميعا اولى غير انه لو حصلت مرجحات اخر اقوى منها غلب عليها كما اذا كان الغرض التوصل الى طلب العلم واعانة الفقراء
ومصلحة الارحام وغير ذلك فانه ينقلب الرجحان انتهى **اقول** انه لا اشكال فى ان العقل والنقل يحكمان بحسن الاحتياط
وانه الحافظ للدين والعاقل لا يتحرز عما يحتمل الهلاك اذ فى ارتكاب الشبهة احتمال التهلكة والوقوف عنده خير كما فى
... مقبولة سعد بن زياد المتقدمة التى فيها قال النبى ص لا تجامعوا فى النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة ... ان ...
الصادق ع ... تلك الموثقة بقوله اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها وانها لك محرمة وما اشبه ذلك ...
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة الخبر الا ان بهذا وامثاله لا يثبت الا الحسن الارشادى والكراهة
الارشادية واما الكراهة الشرعية والحسن الشرعى الذى يعبر عنه بالاستحباب فلا لان ما كان حسنا شرعا لا يكون الا
منشعبا **قوله** وما عن الامام الكاظم ع الخ **اقول** فى الوسائل عن على بن ابراهيم عن محمد بن الحسن المدنى عن عبد الله
ابن الفضل عن ابيه فى حديث ان الرشيد امر باحضار موسى بن جعفر ع يوما فاكرمه واتى بحقة الغالية ففتحها بيده
فغلفه بيده ثم امر ان يحمل بين يديه خلع وبدرتان دنانير فقال موسى بن جعفر ع والله لولا انى ارى من ازوجه بها من
عزاب بنى ابى طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلتها ابدا والغالية كما فى نهاية ابن الاثير ضرب مركب من الطيب وفى المجمع الغالية
ضرب من الطيب مركب من مسك وعنبر وكافور ودهن والبان وعود وقوله غلفه بيده معناه فتحه بيده والضمير
المرفوع يعود الى الرشيد والمنصوب الى موسى بن جعفر ع قال فى النهاية وفى حديث عائشة كنت اغلف لحيته رسول الله
بالغالية اى الطخها به واكثر ما يقال غلف بها لحيته غلفا وغلفها تغليفا انتهى قال فى المجمع وتغلفت بالغالية
تغللت بها اذا تطيبت بها انتهى والبدرة من المال بالفتح فالتكون عشرة آلاف درهم سميت بدرة لتمامها قال
فى المجمع ولا يصح التمسك به للكراهة الشرعية لان الظاهر من امتناعه عن القبول كونه لعزة نفسه من حيث ان الرشيد
وغيره من الخلفاء كانوا يعطون بعنوان الانعام والتفوق والخلافة العامة وكون الناس رعية لهم ولا شك فى ان
الاخذ فى هذه الصورة مكروه لهذه الطوارى وللمنقصة الذاتية التى هى الموجبة للحرمة او الكراهة **قوله** ثم انه
ذكروا ارتفاع الكراهة بامور منها اخبار المجيز بحليته بان يقول هذه الجائزة من تجارتى او زراعتى او ...

اقول صرح بما استثناه من الكراهة المولى الاردبيلى وزاد اخبار وكيله حيث قال فى شرح الارشاد الظاهر انه يجوز
قبول ما لم يعلم كونه حراما على كراهة وان علم كونه حلالا فلا كراهة ولا يبعد قبول قوله فى ذلك خصوصا مع القرائن بان يقول
هذا من زراعتى او تجارتى او انه اقرضت من فلان وغير ذلك مما علم حليته من غير شبهة وقول وكيله المأمون حين يعطى
وغير ذلك انتهى وتبعه صاحب الرياض وقال فى الحدائق ولا خلاف فى حل جوائز السلطان وجميع الظلمة على كراهة ما لم
يخبره بان ذلك من ماله فانه لا كراهة انتهى وبه قال الشيخ الكبير فى شرحه على القواعد والظاهر انه لا مستند لهذا الحكم
كما قال به فى المناهل والذى يمكن ان يستند اليه فى ذلك امور الاول ما دل على اعتبار قبول قول ذى اليد كخبر ابو القاسم
ابن قولويه عن ابيه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن محمد بن الوليد عن العباس بن هلال عن ابى الحسن الرضا ع ذكر انه لو افضى
اليه الحكم لاقر الناس على ما فى ايديهم ولم ينظر فى شئ الا بما حدث فى سلطانه وذكر النبى ص لم ينظر فى حديث احدثوه
وهم مشركون وان من اسلم اقره على ما بيده وخبر مسعدة بن صدقة كل شئ هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من
قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او مملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع
فبيع او قهر او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة
ورواية حمزة بن حمران ادخل السوق فاريد ان اشترى جارية تقول انى حرة فقال اشترها الا ان يكون لها بينة وغيرها
من الاخبار ولا شك فى ان المستفاد من هذه الاخبار حجية قول ذى اليد فى ملكية كلما تحت يده على كل من سمع منه هذا
القول ومنه قوله بان هذا لى ومن حلالى واليد امارة شرعية على الجواز الشرعى ولا يجتمع مع الكراهة كما اذا قام البينة على
جواز شئ **فان قلت** ان الكراهة هنا ليست الا لشبهة الحرمة ككراهة سؤر الحائض لشبهة النجاسة فكيف يرتفع بهذا
الاخبار الدالة على حجية قول ذى اليد فانه لا يرفع الشبهة قطعا **قلت** الامارة الشرعية كاليد وقول ذى اليد على
القول بايجادها مصلحة فى متعلقها يقابل المفسدة الواقعية فى صورة التخلف ويتدارك بها تلك المفسدة ولذلك
يسمى بالحكم الظاهرى فى مقابل الواقع لا ينبغى الشك فى ارتفاع الكراهة بها لانه المفروض وعلى القول بعدم ذلك ايضا
انا لو لم نقل بان مؤدى الامارة حكم ظاهرى فى مقابل الواقع نقول بانه بعد اعتبار قول ذى اليد من قبل الشارع يكون كما
على ادلة الكراهة فيكون موضوعه شرعا فى غير هذه الصورة فلا يكون فى صورة اخباره كراهة اصلا لكن انما يتم لو قلنا
بالكراهة الشرعية واما اذا قلنا بان الكراهة من باب الارشاد لحكم العقل بعدم جواز الارتكاب كسؤر الحائض فلا
لان باخباره لا يرتفع موضوعه ولا يصير سببا للتغيير واقعا وان كان يصير سببا لسكون النفس فى الظاهر اذا كان موثقا
فى قوله **فان قلت** يمكن ان يقال ان الكراهة الارشادية العقلية عبارة عن ارتكاب ما لا يؤمن الوقوع فى خلاف المطلوب
بارتكابه ويكشف عن كونه كك تقبيح العقلاء عن ارتكابه معللا باحتمال الوقوع فى المفسدة وانما يكون ذلك منهم اذا
كان الاحتمال معتبرا عند العقلاء فان العقلاء لا يقبحون من ارتكب امرا محتملا للوقوع فى العيد باحتمال غير عقلائى
ولا شك فى ان من ارتكب الامر باخبار من كان موثقا فى قوله يكون احتمال خلافه احتمالا غير عقلائى فلا يقبحون العقلاء
عليه فلا كراهة ولو فرض احيانا ارتكابه ما يخاف عنه واقعا لان الجهل عذر عقلا **قلت** ان حكم العقل بالكراهة ليس
الا فيما يحتمل الدخول فى الحرام الواقعى بسبب ارتكابه وهذا لا يرتفع بقيام امارة شرعية وعقلية عليه لان هذه الامور
سبب لرفع العقاب الشرعى واما المنقصة الواقعية فغير قابلة للرفع فبارتكاب ما كان ذى منقصة يحصل للمرتكب تلك
المنقصة قهرا ولا نقول بان الجهل يوما فى لهذه المنقصة ايضا كما قال به المحقق القمى فعلى هذا فلا يرتفع الكراهة بالاخبار
اصلا فلا يتم ما ذكره المصنف ايضا فى وجه رفع الكراهة ويمكن ان يكون قوله فتدبر اشارة الى ما ذكرنا ويمكن ان يكون
اشارة الى ضعف تقييد الاخبار بكونه مأمونا فى اخباره من جهة ان الحكم مطلق شامل لما افاد قول الجائر الاطمينان
بما اخبر به ام لا فالتقييد المتقدم بما اذا افاد الاطمينان لا وجه له وما يدل عليه من اعتبار قول ذى اليد وغيره

فى ارتفاع الكراهة باخبار الموثق وعدمه

مطلق الاوجه لتقييد المطلق ويشهد بما ذكرنا من ان التقييد ضعيف قول الاردبيلي حيث قال الظاهر انه يجوز قبول ما لم
يعلم كونه حراما على كراهة وان علم كونه حلالا فلا كراهة ولا يبعد قبول قوله في ذلك خصوصا مع القرائن بان يقول
هذا من زراعتي او تجارتي او انه اقترضت من فلان وغير ذلك مما علم حليته من غير شبهة وقول وكيله المأمون حين
يعطي انتهى لان التقييد بالمأمون في الوكيل وعدم التقييد به في الجائر يدل بحكم المقابلة على عدم اعتبار العدالة في
غير محله الثاني ما دل على حمل فعل المسلم على الصحيح بناء على ان قوله حركة من حركات المكلف وفعل من افعاله فيحمل على
الصحيح اذ لو شك في ان المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدى ما يقول ام هو كاذب في اعتقاده فلا شك ان
الاصل الصحة ايضا وقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يدل عليه لان ظن انه كاذب اثم لانه ظن سوء
بل ما في الكافي عن امير المؤمنين ع من قوله ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت
من اخيك سوء وانت تجد لها في الخير سبيلا شامل للقول بنفسه لا يحتاج الى ارجاعه الى فعل من الافعال وكذا ما
ورد مستفيضا ان المؤمن لا يتهم اخاه وانه اذا اتهم اخاه انماث الايمان في قلبه كانمياث الملح في الماء وان من
اتهم اخاه فلا حرمة بينهما وان من اتهم اخاه فهو ملعون ملعون وغير ذلك من الاخبار الشامل للقول والفعل لان
الاتهام بالكذب ايضا اتهام فعليهم ان يصدقوا قوله فيما يقول وهو المطلوب فيه ان الانصاف عدم دلالة هذه
الاخبار الا على انه لا بد من ان يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل لا القبيح عنده وهذا غير ما نحن بصدده
من رفع احتمال كونه في الواقع حراما الموجب للقول بالكراهة وقد قال المصنف في اصالة الصحيح في القول الثالث من جهة
كونه صادقا في الواقع او كاذبا وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره فمعنى حجية خبره صدقه والظاهر عدم الدليل على وجوب
الحمل على الصحيح بهذا المعنى والظاهر عدم الخلاف في ذلك اذ لم يقل احد بحجية كل خبر صدر من مسلم ولا دليل يفي بعمومه
عليه حتى يرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل انتهى الثالث ما دل على حجية قول المسلم وتصديق قوله كقوله ع اذا شهد
عندك المسلمون فصدقهم وقول ابو عبد الله ع يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق
الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم وليس معنى التصديق الا ترتيب آثار الواقع عليه وفرض المخبر
واقعا وليس هو الا جواز الاخذ منه بقوله الرابع ما دل على حجية خبر العادل من الايات والاخبار ومطلق الخبر
الموثوق به كما ذكرنا والمراد بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين تحصيل الوثوق بكلام المخبر للفرار عن امثال الندم وهذا المعنى يستلزم ان يكون المعتبر في
المخبر العدالة المصطلحة كما لا يخفى وفيهما انه قد ذكرنا في باب حجية الخبر ان الحجية وان كان معناه هو العمل بمدلوله
وفرض كونه واقعا الا انه لا يثبت بالخبر في صورة المطابقة الا تنجز الواقع وفي صورة المخالفة اثبات العذر للعامل
من حيث التكليف اما من حيث ترتيب الآثار الذاتية فلا ولا شك في ان الكراهة فيما نحن فيه ليس الا بسبب احتمال التصرف فيما
كان مال الغير وترتيب ما ذكرنا من المنقصة عليه قهرا وهذا غير مرتفع بهذه الامور بناء على انه لا يثبت بها الا تنجز الواقع
في صورة الموافقة واثبات العذر في صورة المخالفة **قوله** ومنها اخراج الخمس منه حكي عن المنتهى والمحقق الاردبيلي و
ظاهر الرياض هنا ايضا عدم الخلاف الخ **اقول** صرح جماعة بان من الامور التي تصير سببا لرفع الكراهة اخراج الخمس منهم صاحب
الرياض قال لا خلاف في انتفائها باخبار المخبر بذلك واخراج الخمس لكونه مطهرا للمال المختلط بالحرام قطعا فلان يطهر
المختلط به ظنا او احتمالا اولى ثم اولى انتهى وقال الاردبيلي فالظاهر انه مكروه للشبهة ويمكن استحباب اخراج الخمس و
مواسات الاخوان انتهى وصرح بانتفاء الكراهة باخراج الخمس العلامة في المنتهى قال في جوائز السلطان ان علمت حراما
وجب دفعها الى اربابها مع التمكن ومع عدمه يتصدق بها عنه الى ان قال ولو لم يعلم حراما جاز تناولها وان كان
المخبر ظالما وينبغي له ان يخرج الخمس من جوائز الظالم ليطهر بذلك ماله لان الخمس يطهر المختلط بالحرام فتطهيره ما لم يعلم

في ان اخراج الخمس يرفع الكراهة

فيه الحرام به اولى انتهى وما استحب في النهاية والسرائر اخراج الخمس والتصدق ببعضها ومواسات الاخوان في الباقي ولعله
في ذلك دلالة على انتفاء الكراهة باخراج الخمس والا لم يحتج الى الصدقة وبرفي الشيخ الكبير في شرحه على القواعد قال
ولا يجب اخراج الخمس فيها وليس من قسم ما يتعلق به لكن اخراجه لاحتمال الاختلاط لا باس به والقول باستحباب الخمس مع
الصدقة ببعضه على الاخوان حتى يثبت فيه الرجحان كما ذهب اليه جماعة لا باس به انتهى وقال في السرائر انه ينبغي ان
يخرج الخمس من كلما يحصل والصدقة ببعضها وان يواسي اخوانه في البعض الذي يبقى من ذلك ونحوه ما في النهاية قال
ويجتهد ان يخرج من جميع ما يحصل له من جهتهم الخمس ويضعه في اربابه والباقي يواسي به اخوانه ويصلهم ببعضه و
ينتفع هو بالبعض واستدل له بامور الاول الموثقة عن الحسين بن سعيد عن احمد بن الحسن بن علي عن عمرو بن سعيد عن
مصدق بن صدقة عن عمار عن ابي عبد الله ع انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على
شئ ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شئ فليبعث بخمسه الى اهل البيت وهذا الخبر يدل على امرين
احدهما ان الاخذ منهم غير جائز الا في صورة الضرورة وعدم امكان الحيلة وثانيهما ان في صورة الاخذ عليه اخراج
خمسه وجوبا الا ان ظاهرهما لما كان مخالفا للاجماع لا بد من ان يرفع اليد عن ظاهرهما بان يقال بكراهة الاخذ واستحباب
الخمس لان الحرمة في الاول والوجوب في الثاني مخالف للاجماع فلا بد من رفع اليد عنهما بخلاف الكراهة والاستحباب لعدم
الاجماع على خلافهما بل افتى بالكراهة والاستحباب جماعة الثاني الاولوية بان يقال الخمس اذا كان مطهرا للحرام المعلوم
في صورة الاشتباه الذي لازمه وجوب الاجتناب ظاهرا عن الجميع لانه من افراد الشبهة المحصورة فكونه رافعا للمنقصة الموهومة
في المال من جهة احتمال كونه حراما مع عدم وجوب الاجتناب عنه في الظاهر بطريق اولى ويمكن تقريره بوجه يطابق مع
المقيس عليه بان يقال لو كان الاحتمال في بعض الماخوذ لا في تمامه كان يعلم ان بعض الماخوذ حلال واقعي وبعضه الآخر
محتمل لكونه حراما مع عدم العلم به بعينه فلا يجب الاجتناب فاخراج الخمس فيما يجب الاجتناب عنه اذا كان مخرجا للمال عن
وجوب الاجتناب عنه فمخرجيته له عن استحباب الاجتناب اولى فح يكون الاولوية واضحة ويتم تقريره في غيره بعدم القول
بالفصل الثالث الاخبار الخاصة الواردة في الوسائل في باب الحلال المختلط بالحرام منها ما عن محمد بن علي بن الحسين
قال جاء رجل الى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اصبت مالا اغمضت فيه افلي توبة قال ايتني خمسه فاتاه بخمسه فقال
هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه ومنها محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي
عبد الله ع قال اتى رجل امير المؤمنين فقال اني كسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا
ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين ع تصدق بخمس مالك فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس وسائر
المال لك حلال ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب ورواه الصدوق باسناده عن السكوني ورواه البرقي في المحاسن عن
النوفلي ورواه المفيد في المقنعة مرسلا فانها بعمومها شامل للمقام بل يمكن ان يقال ان قوله حلالا وحراما حال من
المطالب فيكون المراد ان موارد طلب المال حلال وحرام وقد اختلط علي حلالها وحرامها لا ان نفس المال مشتمل على
الحلال والحرام ليكون من موارد الشبهة المحصورة الرابع ما دل على وجوب الخمس في الجائزة منها ما عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن عيسى عن يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها رايك ابقاك الله ان تمن
علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها
وحرث بعد الغرام او جائزة ومنها ما عن محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن
هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمن عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كتبت اليه في الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع
اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب ع الخمس في ذلك وفي الكل نظر **اما** في الاول
فبان موردها الدخول في اعمالهم وحصول شئ له من ذلك والفرق بينه وبين الجوائز ظاهر ولذا كان الاخبار دالة

في المال المختلط بالحرام

العلماء فى جواز الدخول مخالفة وهنا متفقة كما ذكرنا بل ادعى عليه الاجماع ومع هذا لا يصح التمسك لاستحباب الخمس
بهذا الخبر ولذا قال فى المستند والموثقة غير دالة لان لا دلالة لها على انه صار فى يده شئ من المشتبه بالحرام لجواز ان
يكون من انتفاع اراضى الخراجية التى هى مباح وخمس للامام ع مع انه يكون هذا كسبا وما صار بيده ربحا فاخراج خمسه
من حيث انه واجب لا يدل على طهره انتهى فعلى ما ذكرنا لا يصح ما ذكره السيد فى مفتاح الكرامة بعد ذكره هذا الخبر و
الايراد عليه بما ذكرنا بقوله لكن ادلة السنن مما يتسامح بها انتهى لان التسامح يكون فيما اذا كان الضعف فى السند
اما اذا كان فى الدلالة فلا معنى له كما ذكرنا فى رسالة ادلة السنن لان مدلول ادلة التسامح انه لو اخبر مخبر على ثواب
عمل فعله المكلف رجاء ثواب ذلك العمل اعطاه الله تعالى وان لم يكن كما بلغه كخبر محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول
من بلغه ثواب من الله جل وعز على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وغيره من
الاخبار اما لو كان الضعف فى الدلالة فلا اذ مفاد هذه الاخبار الثواب على ما بلغ على المكلف بمعنى ما يستفاد من
من الاخبار الضعاف فاذا لم يكن المعنى معلوما بقواعد الالفاظ لا يصدق التسامح الذى موضوعه بلوغ الثواب
المستفاد من مدلول الخبر **واما** فى الثانى فبان الاولوية ظنية ولا عبرة بها الا ان يكون قطعية ولذا صرح جماعة بعدم
استحباب الخمس منهم صاحب الحدائق حيث قال ما ذكره الاصحاب هنا من استحباب اخراج الخمس من هذه الجوائز لم اقف فيه
على خبر الا ما قدمناه ومراده الموثق انتهى ثم اورد عليه بما ذكرنا ومنهم الشيخ الكبير فى شرحه على القواعد قال ولا يجب اخراج
الخمس فيها وليس من قسم ما يتعلق به لكن اخراجه لاحتمال الاختلاط لا باس به انتهى ولو كان الاولوية قطعية لم يمكن القول
بعدم استحبابه من احد ان المناط فى تطهير مال المختلط بالخمس معلوم اذ هذا الحكم هناك مشروط بشرطين احدهما ان لا
يكون ما علم انه زائد من الخمس والا وجب دفع الزائد والاخبار المطلقة محمولة على ما ذكرنا فاذا اجتمع هذين الشرطين يكون
حكم الشارع بالحلية بعد اخراج الخمس كاشفا عن الصلح القهرى بسبب اذن المالك الحقيقى ولا يمكن الالتزام به فيما نحن فيه
الذى يحتمل الحرمة فى الجميع ولو فرض ان المحتمل بمقدار الخمس لم يكن دليل على هذا الصلح حتى يقول به هنا والتشابه فى الجملة مورد
النص لا يوجب تعدى الحكم من مورده البتة فتدبر **واما** فى الثالث فبان مقتضى دخول ما نحن فيه تحت الاخبار المذكورة
الحكم بوجوب الخمس مع انه مما لم يقل به احد **فان قلت** ان امر الامام ع بالدفع منزل على القدر المشترك بين الوجوب و
الاستحباب وهو مطلق الطلب واما الوجوب فى صورة اشتماله على الحلال والحرام مستفاد من دليل آخر **قلت** هذا ادعاء من
وانما حكموا بالوجوب فيما اشتمل على الحلال والحرام بهذه الاخبار لا بدليل خارج فلا بد اما ان يقال بالحرمة فيهما او بالكراهة
فيهما وكل منهما مخالف للاجماع لعدم القول بالكراهة فى المال المختلط وعدم القول بالوجوب فى المال المشتبه واستفادة
الحرمة والكراهة معا استعمال للفظ فى اكثر من معنى الواحد بمحال خصوصا فى مثل المقام الذى تعين من لفظ واحد ايجاد الشئ
مع المنع من الترك وايجاده مع ترخيص للترك فى زمان واحد نعم يمكن ان يقال ان المراد به ما هو الظاهر منه وهو الوجوب
وانما لم نقل فيما نحن فيه به لمخالفته للاجماع فتدبر **واما** فى الرابع فبان دخول ما نحن فيه تحت هذه الاخبار يكون بمقتضى
اطلاقها وليست نصا فيه ومعلوم ان الاطلاق انما ينفع اذا كان فى مقام البيان واما فى صورة كون الاطلاق فى مقام حكم
آخر فلا ولا شك فى ان اطلاق هذه الاخبار ليس فى مقام بيان هذا الحكم حتى يمكن التمسك به بل كلها فى مقام بيان ان
الخمس واجب فى الربح فلا بد ان يؤخذ باطلاقها من هذه الحيثية فعلى ما ذكرنا فلا دليل على الخمس هنا وما ذكرنا من الادلة لو
لم يكن سببا لانصراف الاخبار الى غير مورد الكلام وعدم الاولوية فلا اقل من ان يصير سببا للاجمال فى الادلة والشك
فى الاولوية وهو مع ان الاصل عدم ارتفاع الكراهة باخراج الخمس كاف فى عدم استحبابه وعدم رفع الكراهة به والمسئلة
ليست اجماعية كما ذكرنا فالاقوى عدم استحباب الخمس ولا دليل على رفع الكراهة به فلو قلنا باستحباب الخمس بسبب دليل التسامح
بان يقال ان هذه الاخبار دليل ما نحن فيه فلا بد ان نقول فيما نحن فيه بتعلق الخمس لكان اجتماع الجهتين ولا فرق بين ان

يخرج بعنوان الترجيح اولا ثم بعنوان الاشتباه او العكس نعم لو ان يخرج بعنوان الاشتباه اولا ثم بعنوان الترجيح لان الخمس
من حيث الترجيح واجب بعد اخراج مؤنة السنة بخلاف حيثية الاشتباه ثم ان صريح الموثقة الامر ببعث خمس المال الذى صار
فى يده من عمل الظالمين اليهم ع والظاهر من ذلك ان مصرفه مصرف الخمس الماخوذ من الغنائم والعجب من الاصحاب حيث لم
يتعرضوا فى عداد بيان مصرف الاخماس لبيان مصرف هذا الخمس مع ان المشهود عندهم استحبابه ولعل الوجه فيه هو كونه استحبابا
يجوز صرفه فيما يريد من البر انتهى قال الشيخ الكبير فى شرحه على القواعد باختصاص الكراهة على القول به بالمرتبة الاولى دون
الثانية والثالثة ما لفظه والظاهر ان الكراهة على القول بها تختص بالرتبة الاولى فلو انتقل الى الثانية والثالثة زالت
الكراهة انتهى لكن انما يتم ذلك لو قلنا بان الكراهة شرعية لوجوب الاقتصار على مورد النص وهو مرتبة الاولى واما اذا
كانت ارشادية فلا يختص بالمرتبة الاولى بل يعمها وما يترتب عليها مرارا ومن الامور المذكورة لرفع الكراهة وهو ثالث الامور
ما اشار اليه المصنف بقوله ثم ان المستفاد مما تقدم من اعتذار الكاظم ع الخ **اقول** وحاصله ان اخذ المشتبه وصرفه فى
مصارف الخير مثل تزويج العزاب ارجح عند الشرع من الاجتناب عنه والترجيح فى ذلك على ما ذكره جماعة ان المصلحة الكامنة
يعارض المفسدة الواقعية وبعد الكسر والانكسار يترجح المصلحة فيتبعها الحكم لكن التحقيق ان يقال ان المفسدة الذاتية
على ما هو التحقيق عندنا لا يتغير بسبب الامور العارضة عليه لان الذاتى غير ممكن التخلف عن الذات سواء كانت المفسدة
ملزمة بحيث لا يجوز ارتكابه ام لا الا ان جهة المصلحة اذا كانت اقوى لا بد ان يرتفع البعد عنها بسبب هذه المصلحة وبعبارة
اخرى ان جهة المفسدة والمصلحة يتعارضان فيقدم الاقوى على الاضعف وهذا مما يحكم العقل به ففى صورة التقديم يكون
هذه الجهة فيه محفوظة مثلا ان حرمة التصرف فى مال الغير انما هو لاجل منقصة ذاتية لا يتخلف عنه الا انه اذا صار
سببا لصيرورته مقدمة لحفظ النفس يكون حفظ النفس مقدما عليه ولذا رخص الشارع جواز التصرف فى مال الغير لان
الاخذ بالاهم فالاهم من المستقلات العقلية وما نحن فيه كذلك لان الاجتناب لاحتياط وان كان حسنا الا ان حفظ
نسل الهاشميين والفاطميين اولى فلا بد ان يؤخذ به فتدبر **قوله** ويمكن ان يكون اعتذاره ع اشارة الخ **اقول** حاصله
انه يمكن ان يكون مراده ع ان هذه الاموال من المظالم وهى محرمة يجب التصدق بها او صرفها فى محلها وهو هذه الامور بحيث لو لم
يكن من حيث صرفها الى محلها ما قبلها ومحصله عدم جواز الاخذ الا لصرفها فى مصارف العباد فلا يكون شاهدا على
المدعى ولا يتوهم كما توهم بعض متاخرى المتاخرين ان جوائز الظالم من الشبهات الواردة فى اخبار التثليث حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك بناء على ان ما احتمل الحرمة وان كان بحسب ظاهر الشرع حلالا الا انه من جملة افراد
الشبهة المعدودة فى هذه الاخبار لان المفهوم من الاخبار هو الكف والتثبت والرد الى الائمة ع والظاهر منها
هو الشبهة الحكمية لانها كان مما حكمها بيد الامام ع يفهم حكمها منهم ع لا الموضوعية فان المقبولة الواردة فى
الخبرين المتعارضين بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العدالة قال ع ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك
الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب
فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال ص حلال
بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع فى المحرمات وهلك من
حيث لا يعلم صريح فى ان السؤال والجواب عن الشبهة الحكمية كما حققناه فى محله ولو فرض عدم قرينة فى بعضها على
الشبهة الحكمية وشمول اطلاقها لما نحن فيه نقول بان النهى ظاهر فى الحرمة واخبار الترخيص نص فى الجواز فيحمل على
الكراهة فيكون دليلا على الكراهة بل هذه الاخبار لا يستفاد منها الا الكراهة الارشادية لا غير ونحن نقول بها ولا نحتاج
الى دليل يدل عليه لان العقل حاكم به **قوله** وان كانت الشبهة محصورة بحيث يقتضى قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب
عن الجميع لقابلية تنجز التكليف بالحرام المعلوم اجمالا الخ **اقول** لما فرغ المصنف من ذكر ما يجوز اخذ الجائزة منه من

الصور المتصورة ونذکر جواز الاخذ فی صورة عدم العلم بالحرام فی ماله اصلاً او العلم بوجود الحرام فی ماله اذا کان الشبهة غیر محصورة حقیقة او حکماً وجهلنا اراد بیان حکم الشبهة المحصورة ونحن نقتفی اثره فی ذکر ما ذکره اجمالاً بالتفصیل فنقول قد ذکرنا حکم صورة عدم العلم بوجود الحرام اصلاً واما حکم الشبهة الغیر المحصورة کما اذا کان للظالم مال کثیر یکون فی ماله قدر قلیل من الحرام مثل خمس دراهم من الحرام فی عشرة آلاف درهم فلا اشکال فی ان مقتضی القاعدة فیه عدم الحرمة وعدم وجوب الاجتناب لوجوه منها الاخبار الخاصة المرخصة للارتکاب مثل خبر کل شیء حلال ونحوه فانها بظاهرها وان عمت الشبهة المحصورة الا ان مقتضی الجمع بینها وبین ما دل علی وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل اخبار الرخصة علی غیر المحصورة وحمل الاخبار المانعة علی المحصورة مع ان ما ذکرنا فی وجه عدم جواز الارتکاب فی الشبهة المحصورة من انه کالعلم التفصیلی فی تنجز التکلیف اذ التردد بین امور محصورة لا یصیر سبباً للجهل المسقط للتکلیف المعلوم بما دل علی اجتناب ما علم بانه حرام لا یجری هنا ومن راجع وجدانه یظهر له ان ارتکاب المحتمل فی الشبهة الغیر المحصورة لا یکون عند العقلاء الا کالشبهة الغیر المقرونة بالعلم **واما** الثانی وهو ما یکون محصوراً بحکم غیر المحصور عند ابتلاء المکلف کما اذا علم ان احد القرصین من الذی اخذه من الجائر والاخر الذی اخذه شخص آخر وذهب الی العراق مثلاً غصب فلا اشکال ایضاً فی عدم وجوب الاجتناب عنه لان حکم العقل بوجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین مشروط بتنجز التکلیف بالحرام الواقعی علی کل تقدیر بان یکون کل منهما بحیث لو علم تفصیلاً بکونه هو الحرام الواقعی المعلوم اجمالاً لتنجز التکلیف بالاجتناب عنه فعلاً ولو لم یکن احدهما او کلیهما کذلک لم یجب الاجتناب عنه وبعبارة اخری لا بد ان یکون شمول خطاب اجتنب عن الحرام لهذا المکلف مسلماً علی کل تقدیر ویکون الشک فی متعلقه واما اذا کان الشک فی اصل تعلق التکلیف والخطاب فلا وما نحن فیه کذلک لانه اذا علم بان ما کان بید الغیر حراماً لا یتعلق علیه الخطاب ولا یصیر علیه تکلیف منجز کما اذا علم بحرمة ما کان فی ید غیر المبتلی تارک للمنهی عنه بنفس عدم الابتلاء به فلا حاجة الی نهیه **واما** اذا کانت الشبهة محصورة بحیث یقتضی القاعدة الاجتناب عن الجمیع لوجود المقتضی وعدم المانع اما وجود المقتضی فلما ذکرنا من ان المعلوم بالاجمال یکون کالمعلوم بالتفصیل لان الالفاظ موضوعة للمعانی النفس الامریة مثلاً ان الخمر اسم للخمر الواقعی علم المکلف به او لم یعلم فاذا دل دلیل علی الحرمة لا بد من اجتنابه ولا یجوز ارتکابه سواء کان مشتبهاً بین الامرین ام لا فالخطاب بالاجتناب شامل له فلا بد الاطاعة ولا مانع عنه وکونه معلوماً بالاجمال لا یصیر مانعاً لان ما نتخیله اما ان یکون من طرف الشارع او من طرف العقل اما من طرف الشارع فلا دلیل علیه ما نتوهم ولا نه من الادلة غیر دال علی المطلب کما ذکرناه فی محله واما من طرف العقل فلان العقل یحکم بالقبح اذا شرب احد الانائین الذین احدهما الخمر ثم ظهر انه شرب الخمر وبقبح عقابه وهذا کاف لنا فی تنجز التکلیف والتفصیل فی محله ففی القول بجواز الاخذ کما فی غیر المحصور وما بحکمه وعدمه خلاف فصرح جماعة بالجواز والحاقه بغیر المحصور منهم الشهید الثانی فی المسالک قال جاز اخذ جوائز الظالم وان علم ان فی ماله مظالم کما هو مقتضی حال الظالم ولا یکون حکمه حکم المال المختلط فی وجوب اجتناب الجمیع للنص انتهی ومنهم المحقق فی الشرایع حیث قال جوائز السلطان الظالم ان علمت حراماً بعینها فهی حرام انتهی ومثله ما فی التبصرة والتذکرة وکلامهم یدل علی ما ذکرنا بالمفهوم لان تخصیص حکم الحرمة بما اذا کان معلوماً بعینه یدل مفهوماً علی ان ما لم یکن معلوماً بعینه جاز اخذه ولا شک فی ان ما یکون محصوراً ایضاً مما لا یعلم بعینه کما ان غیر المحصور مما لا یعلم بعینه فیشمل المحصور وغیر المحصور ومنهم صاحب الجواهر بل ادعی عدم الخلاف فیه قال بعد قول المحقق ان علمت حراماً بعینها فهی حرام بلا خلاف ولا اشکال لا یجوز تملکها والتصرف بها وقبولها والا فهی حلال مطلقاً وان علم ان فی ماله محرماً بلا خلاف ولا اشکال انتهی ومنهم صاحب المستند حیث قال جوائز السلطان بل مطلق الظالم

بل من لا یتورع المحارم من الاموال محرمة ان علمت حرمتها بعینها فان قبضها حرم اعادتها علی المالک ان عرف وتصدق بها ان لم یعرف به کما صرح به فی روایة علی بن ابی حمزة وان لم یعلم حرمتها کذلک فهی حلال مطلقاً وان علم ان فی ماله مظالم بلا خلاف فیه انتهی ومنهم شیخ الکبیر فی شرحه علی القواعد حیث قال ولو لم یعلم غصب جاز اخذها للاجماع والاخبار واقتضاء الید واصالة الصحة وان دفعها من دار او دکان او حجرة او صندوق فیه غصب واشار الی معین من جملة ذلک ولا یعلم حصوله فی المدفوع والمعین انتهی ثم صرح بعد ذلک بان المحتاج الی البحث والنظر ما کان من المحصور واما ما کان من غیر المحصور فقد قضت الضرورة والبداهة علی جواز اخذ اموال الظلمة انتهی ومنهم صاحب السرائر حیث قال اذا کان یعلم ان فیه شیئاً مغصوباً الا انه غیر متمیز العین بل هو مخلوط فی غیره من امواله او غلاته التی یاخذها علی جهة الخراج فلا باس بشرائه منه وقبول صلته انتهی ومنهم صاحب الحدائق حیث قال بعد ذکر خبر الاحتجاج وانت خبیر بان ظاهر هذا الخبر عدم جواز قبول جوائز الظالم الا مع العلم بان له معاشاً او مالاً حلالاً وظواهر الاخبار المتقدمة اعم من ذلک فالواجب تقیید تلک الاخبار به الا ان ذلک خلاف ما علیه ظاهر اتفاق کلمة الاصحاب فی هذا الباب فانهم یکتفون فی الحکم بالحلیة بمجرد مجهولیة الحال وان لم یعلم ان له مالاً او معاشاً حلالاً وهو ظاهر الاخبار المتقدمة وانما یستثنون معلومیة کونه حراماً اللهم الا ان یقال ان ظاهر الخبر یعطی ان السائل عالم بان هذا الوکیل لیس له مال الا مال الوقف الذی فی یده انتهی ومنهم صاحب الریاض حیث قال وجوائز السلطان بل مطلق الظالم محرمة ان علمت حرمتها بعینها والا یعلم حرمتها بعینها فهی حلال مطلقاً وان علم ان فی ماله مظالم بلا خلاف فیه انتهی ومثله قال فی المفتاح الکرامة بل ادعی الاجماع فی المفاتیح وصرح بعد الجواز المصنف وقال حکمه هنا کغیره من صور المحصور من عدم الجواز ولم ار من وافقه فی هذا الحکم من العلماء بل ادعی جماعة الاتفاق علی خلافه الا ان المتبع الدلیل فکل ما یقتضیه فهو المحکم والحق ما علیه المشهور من الجواز ولو فی صورة کون الشبهة محصورة ویدل علیه امور الاول الاجماع لان من راجع کلمات العلماء یکشف له قول المعصوم ولو لم یحصل فی المقام لم یصح دعواه فی مورد من الفقه اصلاً الثانی السیرة القطعیة من العوام والخواص بل العلماء العاملین واصحاب الائمة فی جمیع الازمان الی زمان المعصومین فی المخالطة معهم والاکل من طعامهم والدخول فی دارهم والمعاملة معهم واخذ جوائزهم ونحوها مما کان سبباً للتصرف فیما یکون تحت یدهم ولا شک فی ان العلم حاصل بان فیما لهم حرام الثالث ان الحکم بالاجتناب عسر وحرج منفی فی الشریعة خصوصاً اذا عمم الحکم کما قلنا فی حق کل ما کان فیما له حرام کالسلطان وعماله والغشاش والآکلین للربوا والمانعین من الخمس والزکوة والغاصبین لاموال الناس والسارقین والتجار الذین غالب معاملاتهم علی غیر طریق الشرع فان الاجتناب فی مثل زماننا عن هذه الامور عسر منفی فی الشریعة فلا یجوز نهیه ولما کان العسر ملازماً لهذا النهی یکون وهو منفی فالنهی منفی ومعناه رفع اصل التکلیف الرابع الاخبار الخاصة الحاکمة علی قاعدة الاحتیاط لان المدرک فی الاحتیاط لیس الا شمول الخطابات الواقعیة لمورد العلم الاجمالی وعدم المانع عنه مثلاً ان خطاب حرمة التصرف فی مال الغیر شامل لما کان معلوماً بالاجمال ایضاً وهذا الجهل لیس مانعاً ولا شک فی ان شموله له یکون بسبب اطلاقه فاذا دل دلیل علی الجواز فی صورة الشبهة فلا شک فی انه مقدم علی هذا الاطلاق والمفروض وجوده وهو اخبار کثیرة منها ما عن حسن بن محبوب عن ابی ولاد قال قلت لابی عبد الله عليه السلام ما تری فی رجل یلی اعمال السلطان لیس له مکسب الا من اعمالهم انا امر به فانزل علیه فیضیفنی ویحسن الی وربما امر لی بالدراهم والکسوة وقد ضاق صدری من ذلک فقال لی کل وخذ منه فلک المهنا وعلیه الوزر وهذا صریح فی ان فیما له حرام بل فیما فی یده کله حرام لا نه عليه السلام قال الوزر ما اخذه علیه ومنها ما عن الحسن بن علی عن ابان عن اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل یشتری من العامل وهو یظلم قال یشتری منه ما لم یعلم انه ظلم فیه احداً فانه صریح فی انه ان لم یعلم بان فیما اخذه حراماً

اخذه ومنها عن ابن ابي عمير عن محمد بن ابي حمزة عن رجل قال قلت لابي عبد الله اشتري الطعام فيجيئني من يتظلم ويقول ظلمني
فقال اشتره ومنها ما عن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال
اشتر منه ومنها ما عن احمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي عبيدة عن ابي جعفر ع قال سألته عن
الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب
عليهم قال فقال ما الابل الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى يعرف الحرام بعينه ومنها صحيحة الحلبي لو ان رجلا
ورث من ابيه مالا وقد عرف ان في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلال كان حلالا طيبا فليأكله
ان عرف منه اشياء انه ربوا فليأخذ راس ماله وليرد الربوا ومنها صحيحة اخرى له اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه
الذي ورثته منه قد كان يربي وقد عرفت ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه وقد سألت
فقهاء اهل العراق واهل الحجاز فقالوا لا يحل اكله فقال ابو جعفر ع ان كنت تعلم بان فيه ربا وتعرف اهله فخذ راس
مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك الى ان قال وروي الصدوق مرسلا نحوه وروى الشيخ
باسناده مثله ومنها صحيحة ابي بصير عن شري السرقة والخيانة فقال ع لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها
فلا وغيرها مما دل على جواز الاخذ والتحقيق في تقديم هذه الاخبار على قاعدة الاحتياط ان مدرك قاعدة الاحتياط
ليس الا ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فيشمل كل حرام سواء كان معلوما بعينه ام لا فعلى هذا فيشمل الحرام
الواقعي الموجود في الافراد ولا يكون الجهل بهذا المقدار مانعا عن تنجز التكليف اذ ليس هناك مانع شرعي ولا عقلي يمنع عن التنجز
ولو كان فيكون حاكما ايضا ولذا قال المصنف في رسائله والاخبار ليست مانعة شرعا لعدم تماميتها لا انها على المدعى
وهو الترخيص في المحصور والا نقول به والمفروض هنا وجود المانع الشرعي وهو هذه الاخبار لان النسبة بين هذه
الادلة وادلة المحرمات عموم مطلق فلابد ان يقدم على اخبار ادلة المحرمات لان مفاد ادلة المحرمات هو الحرمة سواء
كان معلوما بعينه او غير معلوم بعينه وعلى الثاني سواء كان محصورا او غير محصور حقيقة او حكما فيخصص هذا الاطلاق
بهذه الاخبار حيث رخص الاخذ في غير صورة المعلوم بالتفصيل ودعوى ان غير المحصور وما كان بعض اطرافه خارجا
عن محل الابتلاء خصص اولا بادلة كل شيء ونحوه من اخبار البرائة التي قد حققنا في الاصول تعين حملها على غير المحصور
ثم تخصص المحصور بهذه الادلة فان قلت ان النسبة بينهما عموم من وجه لان ادلة الحرمة لا يشمل الا المعلوم بالعلم
التفصيلي او الاجمالي بالشبهة المحصورة واما غير المحصور وما كان بحكمه خارج عن عموم ادلة الحرمة لان الحرام فيهما
متروك بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة الى نهيه وادلة الرخصة تخص غير المعين مطلقا فمورد الاجتماع هو المحصور وما
الافتراق من طرف ادلة المحرمات ما كان محرما بعينه ومن طرف ادلة الرخصة الشبهة الغير المحصورة والخارج عن محل
الابتلاء فلابد ان يرجع الى المرجحات ولا شك في ان دليل العقل مرجح لطرف الاجتناب لما ذكرنا من ان العقلاء
لا يقبحون عقاب من ارتكب الحرام الواقعي في ضمن افراد المحصورة قلت فيه اولا ان المراد بالشمول ليس الا الشمول
الاطلاقي المستفاد من اللفظ دون المراد والا لا يكون المراد بالعام المخصص والمطلق المقيد الا ما بقي بعد التخصيص
والتقييد ولا شك فيما نحن فيه في ان اللفظ شامل لغير المحصور كما هو شامل للمحصور الا انه مخصص بحكم العقل لان العقل
يقبح عقاب من ارتكب الحرام في ضمن غير المحصور او الشرع بناء على ان المراد باخبار كل شيء الغير المحصور وثانيا لو قلنا
بان غير المحصور وما كان بحكمه خارجان عن تحت ادلة الحرمة فلابد ان يقال بخروجهما عن تحت ادلة الرخصة ايضا لان
بهذه الادلة لا يرخص الا ما كان منهيا بسبب النواهي والا لا يصح الترخيص هنا لانه ليس الا رفع العقاب في مورد
ثبوته وهذا لا يصح الا فيما اذا ثبت عقاب شرعا كما ان رفع الحكم من كثير الشك لا يصح الا اذا كان للشك في الصلوة
حكم فعلى هذا يصير النسبة بينهما ايضا الاعم المطلق ويثبت المطلوب فظهر مما ذكرنا ان الحق جواز الاخذ ولو في صورة

كانت الشبهة محصورة كما قال به الاصحاب وقد تمسك صاحب الجواهر والمستند وغيرهما لجواز اخذ الجائزة بالاصل
وليس المراد به معلوما اما الاستصحاب فلفقدان شرط جريانه لعدم العلم بالحالة السابقة اذ ليس له جواز التصرف في زمان
حتى يؤخذ به ويستصحب واما البرائة فلا ما نع منه ان قلنا بانه غير الاستصحاب وان قلنا بان المراد به الاستصحاب
ولا يكون اصل اخر في مقابله فيرد عليه ما ذكرنا في السابق نعم يمكن ان يقال فيه بناء على انه غير الاستصحاب بانه يتم في
الشبهة البدوية اما المقرون بالعلم الاجمالي فلا كما ذكرنا في الاصول من ان ادلة البرائة كقوله ع كل شيء لك حلال
حتى تعلم انه حرام ونحوه لا يدل على الجواز في صورة العلم الاجمالي لانه مما يعلم انه حرام لان هذا الجهل غير مانع فرضا
واما ان كان المراد بالاصل الاباحة فقيه انه يتم لو علم كونه في الاصل مباحا وشك في تملك الغير له اذ الاصل هنا
العدم فله التصرف والتملك كيف شاء واما لو علم انه في الاصل كان مملوكا وشك في انه مملوك له حتى يجوز له الدفع
الى غيره ام لا فالاصل غير جار لان الاصل في الاموال حرمة التصرف الا اذا ثبت سبب الجواز كما بينه المصنف في اسئلة
البرائة واما ما ذكره المصنف دليلا لعدم جواز الارتكاب في صورة كون الشبهة محصورة مستدكرما فيه قوله وليس في اخبار
الباب ما يكون حاكما على قاعدة الاحتياط الخ اقول فظهر مما ذكرنا ان هذه الاخبار حاكمة على قاعدة الاحتياط
وليس حكمها حكم اخبار كل شيء لك حلال حتى يمكن حملها على غير المحصور او الخارج عن محل ابتلاء المكلف لوجهين احدها
ان مورد هذه الاخبار هو الشبهة المحصورة فلا يمكن تخصيص المورد والحمل على غير المحصور وكونها في محل المحصور مما لا
اشكال فيه لمن راجع الاخبار مثلا ان خبر اسحق بن عمار حيث قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا نص في انه لو
كان من الاطراف يل مما يكون المحتمل دخول الحرام فيه ومع هذا صرح بجواز الاخذ فيما لم يعلم انه ظلم فيه اي فيما يشتري
منه ولذا قال المصنف في الاشتغال بعد نقل موثقة سماعة وهو ما عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل
اصاب مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن
فقال ع ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف
الحرام من الحلال فلا باس انتهى ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة لان مورده فيها فيجب حمله على اقرب المحتملين من ارتكاب
البعض مع بقاء مقدار الحرام مع وروده في مورد خاص كالربا ونحوه انتهى وهذا منه نص على ان مورد هذه الاخبار
هو المحصور وثانيها ان اخبار الترخيص كخبر كل شيء فيه حلال وحرام معارض مع الاخبار الدالة على وجوب الاجتناب
بقول مطلق ومقتضى الجمع هو حمل الاخبار المرخصة على غير المحصور والمانعة على المحصور وليس المقام كذلك ولو كان لا يقاوم
ما ذكرنا لكثرتها وقوتها الموافقة المشهور قوله فلابد من حمل الاخبار على مورد لا يقتضي القاعدة لزوم الاحتياط
الخ اقول وفيه انه ان اراد ان يدعي ان هذه الاخبار غير ظاهرة في المدعى فهو مخالف للبداهة بل انكار للضروري
وان اراد ان يطرح هذه الاخبار ولو برفع اليد عن ظاهر هذه الاخبار بل ما كان كالصريح فلا يكون دليل شرعي
يقتضي هذا الحمل وليس لنا محذور عقلي يوجب ارتكاب الامر و... بتخصيص مناقضا لانه لم يقل بان المعلوم بالاجمال
ليس بحرم حتى يكون مناقضا بل يقول بان هذا الحرم الغير المعلوم بالعلم الشخصي يجوز ذلك الارتكاب كما اعترف المصنف
به في موضوع الربا ونحوه مع ان من راجع الاخبار يظهر له ان سؤالهم من حيث انه خلط الحلال بالحرام ...
وحاصل الجواب بان ذلك غير مانع وله الارتكاب لان الجواب لابد ان يكون من الجهة التي سئل عنه ولما كان السؤال من
جهة الخلط يكون الجواب ان الخلط غير مانع اذا لم يعلم ان فيما اخذه حرام ولذا قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه
وليس السؤال من البدء حتى يكون الجواب عنه مع ان خبر ابن ابي عمير عن داود بن زربي قال قلت لابي الحسن ع اني اخالط
السلطان فتكون عندي الجارية فياخذونها والدابة الفارهة فيبعثون فياخذونها ثم يقع لهم عندي المال فلي ان اخذه
قال خذ مثل ذلك ولا تزد عليه يكون في مورد المقاصة قوله او على ان ما يتصرف فيه الجائر بالاعطاء يجوز

فلا ربط له بما نحن فيه

اخذه حملاً لتصرفه على الصحيح الخ **اقول** وفيه اولاً انه كما قررنا في باب اصالة الصحة انه لا يستفاد من الادلة الا الصحة باعتقاده بمعنى انه لا بد بحكم الشرع ان يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل ولا يحمله على الوجه القبيح عنده وهذا غير ما نحن بصدده من ترتب آثار الواقع عليه وهو جلية وافعاله فمقتضى تلك الاخبار لا يصح الحكم بترتب الآثار الواقعية عليه لان مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الحكم بانه فاسد باعتقاده اما ترتب جميع آثار ذلك الفعل الحسن عليه فلا الا ترى انه لو دار الامر بين كون الكلام المسموع من مؤمن معين سلاماً او تحية او شتماً لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام ومما يعين ما ذكرنا جمع الامام الصادق ع في رواية محمد بن فضيل بين تكذيب خمسين قسامة اعني البينة العادلة وتصديق الاخ المؤمن بقوله يا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم اقل فصدقه وكذبهم وذلك لانه مما لا يمكن الا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقته الاعتقاده واما تصديقه بمعنى مطابقته للواقع المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم فلا لانهم اولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد ولا شك في ان هذا المعنى لا ينفع فيما نحن بصدده اذ لا يرتفع بذلك العلم الاجمالي الموجب لتنجز التكليف والى ما ذكرنا اشار المصنف في اصالة الصحة من رسائله ولو جعلنا مدرك حمل فعل المسلم على ظاهر حال المسلم او الغلبة كما احتمله المصنف فلا يجري فيما نحن فيه لان كلامنا فيما يوجد من يد سلاطين الجور او عمالها او السارق او اكل الربا ونحوهم ولا شك في انه لا يمكن حمل افعال هذا الاشخاص على الصحيح لان الغالب في افعالهم الفساد ومع ذلك كيف يمكن الحمل على الصحيح للغلبة مع ان حمل فعل المسلم على الصحيح انما هو لحصول الظن ومع غلبة الفساد على المسلمين لا يصح حمل افعالهم على الصحيح ولذا قلنا في حجية اليد ان يد من لا يبالي بالحرام لا عبرة به وبه نطق بعض الاخبار كقول ابي الحسن ع في رواية محمد بن هرون الجلاب اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيراً حتى يعرف ذلك منه وقول امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر وثانياً ان الحمل على الصحيح في مفروضنا لا اصل له اصلاً لان الصحيح من التصرف للجائر ليس الا تصرفه في الخراج والمقاسمة والفاسد منه ليس الا تصرفه في مال من اخذه من المالك قهراً من دون عنوان مقرر في الشرع ومن الواضح ان اخذ ما كان مقرراً شرعاً ليس حلالاً له الا للآخذ واما اخذ السلطان وعماله فلا يجوز مطلقاً وانما حلله الشارع للغير تسهيلاً لامور المسلمين بل الجزية بسبب العسر والحرج المنفيان في الشريعة خصوصاً في الاعصار الماضية فعلى هذا يكون تصرفهم حراماً مطلقاً في حقهم سواء كان الاخذ من الرعية بالعناوين المقررة في الشريعة ام لا نعم على الاول يجوز للغير ويحل لهم الاخذ منهم وعلى الثاني لا يجوز لغيرهم التصرف ايضاً كما لا يجوز لهم ومع دوران فعلهم بين الحرامين لا مجرى لقاعدة الصحة ضرورة انه لا صحيح بالنسبة اليه في المفروض فلا مجال لدعوى ان احدهما احسن من الآخر حتى يوجب الامر الى الحمل على الصحيح للاخبار خصوصاً فيما صرح فيه بانه ليس للعامل مكسب الا من اعمالهم كخبر حسن بن محبوب عن ابي ولاد قال قلت لابي عبد الله ع ما ترى في رجل يلي اعمال السلطان ليس له مكسب الا من اعمالهم انا امر به فانزل عليه فيضيفني **قوله** او علم ان المجيز قد اجازه او اذن له الجائر في اخذ شيء من امواله الخ **اقول** لا يخفى انما تحجيجه ابي ولاد من قوله وانا امر به وانزل عليه فيضيفني يدل على جواز التصرف من دون ان يستند الى اليد اذ الدخول في دارهم والاكل من طعامهم ليس مستنداً الى اليد فيكون ذلك اذناً في الاكل بل الدخول من دون اذن منهم مع ان العلم الاجمالي بكون الحرام في جميع ما في تحت يدهم ومن الواضحات عند من راجع عمال السلاطين ويرى هذا الاحتمال قائم في جميع ما يكون تحت يدهم وبهذا يظهر فساد ما توهمه المصنف من ان جواز الاخذ يكون مستنداً الى اليد واصالة الصحة فتدبر **قوله** فالحكم في هذه الصورة بجواز اخذ بعض ذلك مع العلم بالحرام فيه وطرح قاعدة الاحتياط في غاية الاشكال بل الضعف الخ **اقول** فيه اولاً ان ظاهر كلامه ان جواز اخذ بعض ذلك غير طرح

قاعدة الاحتياط حيث عطف الطرح بحرف العطف عليه مع ان الاخذ بالبعض ايضاً طرح للاحتياط بل الحكم بجواز الاخذ متسبب عن طرح القاعدة لانه ان لم يطرح ليس له الاخذ بالبعض بل الاخذ من دون الطرح للقاعدة تناقض واضح وثانياً ان الترخيص في الاخذ ليس طرحاً للقاعدة بل تخصيص لعمومها واطلاقها كما ذكرنا وقد شاع انه ما من عام الا وقد خص ولا مانع منه وثالثاً ان ما ذكرنا مما لا اشكال فيه بعد ما علمت من دلالة الادلة الخاصة والسيرة القطعية والاجماع المحقق عليه بل لا يصح القول بخلافه لكونه خرقاً للاجماع المحقق **قوله** لان الاستشهاد ان كان من حيث حكمه ع بحل ما في يد العامل المجيز للسائل الخ **اقول** فيه اولاً انه ليس التمسك بخصوص هذا الخبر وامثاله حتى يرد عليه ما ذكره المصنف وثانياً انه نلتزم به ونقول بدلالته على مطلوبنا لان الرواية تدل على ان السائل فرض ان العامل للسلطان ليس له مال الا ما يأخذ في وجه العمل فسئل عن جواز الاخذ فاجاب بالجواز لاحتمال ان يكون المدفوع من غير الحرام لكن لا شك في ان ما يدفع يكون من اطراف الشبهة فقاعدة الاحتياط يقتضي عدم جوازه بمجرد هذا الاحتمال وصيرورة مجرد تكون احتمال وجود مال حلال فيما له سبباً لجواز الاخذ من العامل شاهد لنا لا علينا فالحكم بجواز الاخذ بسبب هذا الاحتمال مع كونه من اطراف الشبهة ترخيص من قبل الشارع في خصوص الجوائز **قوله** اذ لو كان من صلب مال السلطان او غيره لم يتحد حله لغير المالك بغير رضاه الخ **اقول** فيه ان هذا انما يتم اذا كان المالك معلوماً واما اذا كان مجهولاً كما هو المفروض فيجوز له الاخذ بحكم الشارع من غير فرق بين ان يكون من الخراج ام لا اذ للشارع الترخيص في التصرف في مجهول المالك فكما قلنا بجواز دفع مجهول المالك الى الفقراء بسبب اذن الشارع فكذا نقول فيما نحن بجواز تصرف من يأخذ الجائزة فيما يأخذه من اموالهم اذ المفروض ان الشارع رخص بمقتضى هذه الادلة للتصرف فيه لكل من يأخذه وهذا غير مناف لكونه في الواقع مال الغير كما انه رخص التصرف في اللقطة لكل احد في صورة عدم معلومية صاحبه بل ولو كان معلوماً كما قال به البعض والتصرف في مال الغير من المارة ولو كان صاحبه معلوماً لان سلطنة الشارع على الاموال في طول سلطنة المالك فله التصرف كيف شاء فاذا رخص للغير التصرف جاز له التصرف على النهج الذي رخصه فكونه حراماً للعامل لا ينافي جوازه للآخذ فلا استبعاد بانه لو كان من صلب مال السلطان لم يتجه لغير المالك بغير رضى المالك ولا وجه له والحاصل انا قد ذكرنا ان ما يأخذه العامل او غيره سواء كان من الخراج او من غيره وانما الكلام فيما يأخذه السائل او المارة على العامل بعنوان الجائزة كما ان السائل انما يسئل من هذه الحيثية لا من حيث حكم مال العامل فيكون نتيجة التي ان اخذ المال المجهول مالكه حلال للآخذ فيصير دليلاً على جواز التصرف في الجائزة التي لا يعلم مالكه وترخيصاً للارتكاب ولو في الشبهة المحصورة وهذا احتمال ظاهر لا يقاومه الاحتمال الآخر حتى يوجب الاجمال ويخرج الرواية عن الاستدلال للترخيص في الشبهة المحصورة **قوله** ويمكن استناد الحل فيها الى ما ذكرنا سابقاً من ان تردد الحرام بين ما ابيح له او ملكه وبين ما بقي تحت يده الخ **اقول** فيه انما لا اشكال فيه بناء على ان ما كان مردداً بين محل الابتلاء وغيره يكون حكمه حكم غير المحصور في عدم وجوب الاجتناب عنه لان وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير بان يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزاً فان كان التكليف في احدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجز بل معلقاً على تمكن المكلف منه فان ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالاجتناب عنه لان عليه تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة الى نهيه فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عنه فيكون بالنسبة الى ما في يده كالشبهة البدوية وما نحن فيه كذلك لان الباقي تحت يد المجيز يكون خارجاً عن محل ابتلاء السائل وليس حكم الاجتناب بالنسبة اليه منجزاً بل الحكم معلق على صورة الابتلاء بانه لو صار في يده وكان الآخر موجوداً في يده لا يجوز له الارتكاب وبعبارة اخرى اذا فرض خروج احد طرفي الشبهة المحصورة عن ابتلاء المكلف فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي على كل تقدير

غير عقوبة اذ لو فرض الخارج عن الابتلاء حراما لا يتنجّز التكليف بالاجتناب في حقه فيكون الشبهة بالنسبة الى المبتلا
به بدويّة لا يجب الاجتناب عنه ولا يتوهّم انه على هذا يجوز اشتراء اللحم المردد بين الحرام وغيره من اغنام متعددة كان بعضه
حراما وبعضه حلالا لان ما لا يشتريه المكلّف يكون خارجا عن محل ابتلائه لان المشتري مختار في شراء كل فرد فرد منه
فيكون التكليف بالنسبة اليه منجّزا بخلاف المعطى لان الاختيار بيده لا بيد الآخذ فلا يكون مكلّفا فعلا بالنسبة
الى غير محل الابتلاء الا ان هذا الاحتمال مما يمكن الاستناد اليه بالنسبة الى الاخبار التى ذكرها المصنف اما
بالنسبة الى بعض الاخبار كصحيحة الحلبى لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط
في التجارة بغيره حلال كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا انه ربا فليأخذ راس ماله وليرد الربا فلا
يجري هذا الاحتمال فتدبّر **قوله** نعم قد يخدش في حمل تصرف الظالم على الصحيح من حيث انه مقدم على التصرف فيما في
يده من المال المشتمل على الحرام الخ **اقول** قد ذكرنا ان توجيه الترخيص بالحمل على الصحيح لا وجه له فراجع وبما ذكرنا
يظهر ان هذه الخدشة مسموعة وعليه يدل ما ذكرنا من الاخبار فلا يتم قوله لكن الظاهر ان الخدشة غير مسموعة
عند الاصحاب فظهر بما ذكرنا جواز اخذ الجوائز حتى في الشبهة المحصورة من السلطان والعامل وكذا اكل ما كان
مخلوطا بالربا لوجود الدليل المرخص فيها واما في غيرها من المحرمات فلا **قوله** الصورة الثالثة ان يعلم تفصيلا
حرمة ما ياخذه لا اشكال في حرمة على الآخذ الخ **اقول** لا اشكال ولا خلاف في هذا الحكم بل هذا من ضروريات
الدين وبه يحكم العقل السليم قال السيد في المفتاح الكرامة جوائز الظالم ان علمت غصبا حرمت بلا خلاف في ذلك
وبه نطقت عباراتهم انتهى وقال في الجواهر جوائز السلطان الجائر وعماله ان علمت حراما بعينها فهى حرام بلا خلاف ولا
اشكال ولا يجوز تملكها والتصرف بها ونحوها وقبولها انتهى ويدل عليه كلما دل على حرمة التصرف في مال الغير من دون
اذنه وما يدل على حرمة الغصب لان الغصب ليس الا التصرف في مال الغير من دون سبب شرعى ولا يعتبر فيه العدوان
وان اعتبره بعض اهل اللغة **قوله** او تقية اختيارا الخ **اقول** لا يخفى ان وجوب نية الرد في صورة التقية
انما هو اذا قلنا بعدم جواز التقية في صورة امكان المندوحة واما اذا قلنا بجوازه ولو بقصد التملك فيصدق انه لم يجب
عليه قصد الرد مع المندوحة بل يجوز في صورة التقية ان يقصد التملك لان الظالم اعطاه لان يملكه الآخذ فله ان
يقصد التملك خصوصا بناء على ان احكام التقية احكام واقعية لا عذرية ولذا لا نقول بالاعادة والقضاء فيما وقع
ويشهد على عدم اعتبار المندوحة في ثبوت التقية الامر بها في الامور التقية مع ان عدم العلم بالنيات مندوحة
عن فعل الشيء بعنوان الذى يريده المخالف كالصلوة جماعة معه فان المصلي له المندوحة عن الايتمام
بقصد صلوة نفسه والتقية الصورية لكن قد ورد من الشرع في امثال هذه الامور مثل ما دل على الصلوة خلف
المخالف فان عدم قصد الاقتداء والمتابعة الصورية ممكن فيها وكذا ما دل على جواز تبرئهم مثل ما عن
امير المؤمنين مستفيضا انه قال ستعرضون من بعدي على سبّي فسبّوني ومن عرض عليه البراءة فليمدد عنقه مع امكان قصد
غيرهم مشيرا الى عدم اعتبار المندوحة لكن القول بعدم اعتبارها مطلقا مشكل جدا وقد حققنا ذلك في باب
التقية والاكراه فراجع **قوله** فان اخذه بغير هذه النية كان غاصبا ترتب عليه احكامه الخ **اقول** لا انه ان اخذه
بقصد الرد كان محسنا وليس على المحسن من سبيل فلا يصير ضامنا لو تلف في يده ولو لم ياخذ بهذه النية يكون
غاصبا ويترتب عليه احكام الغاصب لما ذكرنا من ان كان متصرفا في مال الغير من غير اذن شرعى من قبل الشارع ومع
عدم هذا القصد يكون كذلك ولا يقال ان المسلم مامور من طرف الشارع باخذ اموال المغصوبة من غاصبه لانه
احسان وانه نوع نهى عن المنكر فعليه فاذا اخذه مع عدم قصد الرد يكون آخذا لما كان مامورا من طرف الشرع
باخذه ومع اذن الشرع لا حرمة فيه ولو لم يعلم الغصب لكن وقع في مال الغير في حال كونه وكيلا او وصيّا ولم يعلم بها

لا حرمة فيه الا بسبب التجري اذ ليس على ما ذكرنا الحرمة واقعية لانا نقول هذا يتم اذا لم يكن الموضوع مما كان القصد
مقوما له بان يصير عدمه سببا لتغير الموضوع عما كان عليه وما نحن فيه كذلك لان الترخيص من الشارع في موضوع الاحسان
ولا يتحقق موضوعه الا بقصد الاحسان بخلاف التصرف في مال الغير لان المال لو كان في الواقع ماله لا يكون تصرفه تصرفا
في مال الغير ولو لم يعلم به فلا مدخلية للقصد في صيرورة المال ماله او مال غيره بخلاف الاحسان لان كون التصرف احسانا
يتوقف على قصده **قوله** وان كان العلم به بعد وقوعه في يده كان كذلك الخ **اقول** اى يكون حكمه حكم ما كان العلم
قبل الاخذ فعليه ان ينوى حين العلم الحفظ والرد الى صاحبه فان فعل كان محسنا ويكون له الاجر والا يكون حراما لانه
غاصب ويدل عليه العقل وقوله في حديث من عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت **قوله** ويجب
فورا الضمان هنا لانه اخذه بنية التملك لا بنية الحفظ الخ **اقول** يقع الكلام هنا في مقامين احدهما في ان الاخذ بنية
التملك مع عدم العلم بان الماخوذ مال الغير هل يصير سببا للضمان ام لا ثانيهما في انه بعد البناء على الضمان هل يبقى
الضمان او ينقلب بسبب انقلاب القصد الى الحفظ والدفع الى مالكه **اما** الاول فالظاهر انه لا اشكال في الضمان
لقاعدة اليد لان مقتضى اليد الضمان الا اذا ثبت رافع له والذى يحتمل ان يكون مانعا عنه هو الجهل وقد ذكرنا
ان الجهل موجب لاثبات العذر فيما كان من التكليفات لانه عذر عن العقاب لا غير وهو الذى يستفاد من قوله الناس
في سعة ما لا يعلمون وقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغيرهما وبه يحكم العقل لان عقاب الجاهل
قبيح **اما** في الاحكام الوضعية فلا ولا شك في ان الضمان حكم وضعى ولذا نقول بالضمان في صورة من اتلف مال الغير
جهلا بل ولو كان نائما او مجنونا او صغيرا بل لو تلف بسبب حيوان شخص يكون المالك راكبا عليه ولم يتعدّ على نحو
المتعارف ولو لم يكن راكبا عليه ويدل عليه العقل لان العقل يحكم بوجوب دفع ضرر الغير والغرامة بالمثل والقيمة للمالك
ولذا يقول به كل عاقل ولو لم يتديّن بدين وقاعدة الضرر لان عدم جواز المطالبة حكم ضررى مرتفع بادلة الضرر
ولا يعارض ضرر الضرر على الغير لوجهين احدهما ان العبرة بقاعدة الضرر الوجهة فمن كان الضرر ابتداء متوجها اليه يكون
وجهة اليه ولا شك في ان الضرر ابتداء متوجه الى صاحب المال فلا بد ان يرفع ضرره وحصول الضرر للغير بسبب دفعه
عن نفسه لا يصير سببا لرفع اليد عن الضرر بل الحكم به حكم بتحمل الضرر عن الغير وهذا حكم ضررى مرتفع بادلة الضرر ثانيهما
انه غرامة لما فعله والغرامة ليست بضرر بل دفع لضرر الغير لان من يدفع غرامة يدفع عوض ما اتلفه عن الغير ودفع العوض
لا يعد ضررا عرفا بل هذا هو مقتضى الذات لان الاحكام الوضعية مجعولة لا مجعول والمراد به انه ملازم لذات الشيء
لان الشارع اثبته للموضوع وما كان ملازما للذات لا ينسلب عنه بعد وجوده فبمجرد الاخذ والتلف يكون ضامنا
له يعنى ضامنا من له دفعه الى المالك بعينه او بمثله او قيمته ويدل عليه بعد العقل كلما يدل على وجوب دفع الغاصب العين
في زمان وجوده والمثل والقيمة في زمان تلفه الى المالك لان الغاصب بما هو من تصرف في مال الغير من دون اذن شرعى
او مالكى ولا شك في ان المتصرف غير ماذون فيما نحن فيه وخالف في ذلك الشهيد في المسالك قال بعد نقل كلام المصنف
ولا يجوز اعادتها وهل يضمن ح قيل نعم لعموم قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدى والاقوى التفصيل وهو انه ان
كان قد قبضها من الظالم عالما بكونها مغصوبة ضمن واستقر الضمان وان اخذت منه قهرا وان لم يعلم حالها حتى قبضها
ثم تبين كونها مغصوبة ولم يقصر في ايصالها الى مالكها ولا في حفظها لم يضمن والفرق بين الحالتين واضح فان يده
في الاول عادية فيستصحب حكم الضمان كما لو تلفت بغير تفريط وفي الثاني يدا مانة فيستصحب كما لو تلفت بغير تفريط انتهى
والمحقق في العارية حيث قال ولو استعار من الغاصب وهو لا يعلم كان الضمان على الغاصب وللمالك الزام المستعير بما
استوفاه من المنفعة ويرجع على الغاصب لانه اذن في استيفائها بغير عوض والوجه تعلق الضمان بالغاصب حسب انتهى
والعلامة في التذكرة في العارية حيث قال اذا استعار من الغاصب العين المغصوبة وكان عالما او جاهلا ثم قامت البينة

بالغصب لم يجز له رد هنا على المعير لانه ظالم ووجب عليه ردها الى مالكها فان كان قد استعملها المستعير مدة لمثلها اجرة كان للمغصوب منه الرجوع باجرة مثلها على ايهما شاء وكذا ان نقص شيء من اجزائها فله الرجوع بعوض ذلك لان الغاصب ضمنها بالبد المتعدية والمستعير اتلف منافع الغير بغير اذنه انتهى ويمكن توجيهه بوجهين احدهما ان الغاصب اقوى من الاخذ لانه مغرور وقبله فيستند الاتلاف اليه دونه وكذا في صورة التلف السماوي فان اقوائية الغاصب يقتضي اختصاصه بالضمان وقد ذكر هذا الوجه في الجواهر واجاب عنه بما هو حقه ولذا ننقله بلفظه قال في الجواهر بعد ما نقلنا عنه من قول المحقق والوجه تعلق الضمان بالغاصب حسب فليس له رجوع على المستعير لانه اقوى في الاتلاف وان حصل في يد غيره الآانه لما كان جاهلا مغرورا والغاصب العالم الغار صار هو اولى بنسبة الاتلاف وكذا لو تلفت العين في يد المستعير ولم تكن مضمونة عليه بل قيل ان الرجوع عليه ظلم محض لانه جاهل انتهى الآان ذلك كما ترى لا يقتضي عدم الرجوع على المستعير الضامن بمقتضى قاعدة اليد والاتلاف وقول علي ع في المرسل وخبر اسحق عن ابي عبد الله وابي ابرهيم اذا استعيرت عارية بغير اذن صاحبها فهلكت فالمستعير ضامن غايته الامر ثبوت الرجوع الى الغاصب بما ضمن بمقتضى قاعدة الغرور وهو لا ينافي اصل ضمانه ثانيهما ان مقتضى قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده يقتضي عدم الضمان لان الدفع يكون بعنوان الجائزة ولا شك في ان الجائزة الصحيحة مما لا يضمنها الآخذ فكذا الفاسدة وفيه انا قد ذكرنا في محله ان القاعدة المذكورة مستفادة من تسليط المالك الغير على ماله مجانا وبلا عوض لان الاذن والتسليط المالكي رافع للضمان وفي عدم الضمان فيما سلط المالك الغير عليه في صورة الفساد امر ثابت عقلا وشرعا وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لانه ليس من تسليط المالك حتى يكون اذنه في التصرف مجانا وبلا عوض سببا لعدم الضمان ويظهر مما ذكرنا ان مدرك القاعدة لا يقتضي عكس القاعدة وهو الضمان في صورة الفساد فيما كان في صحيحه ضمان لان مدركه اليد واليد موجود فيما نحن فيه وليس مانع من نفوذه اعني به التسليط المجاني من المالك **واما** المقام الثاني فتحصيل الكلام فيه ان القاعدة تقتضي انقلاب الضمان بانقلاب القصد اذا كان القصد مما يغير الموضوع عما كان عليه لان الحكم لا بد ان يكون له موضوع فاذا انتفى الموضوع انتفى الحكم وبقائه محال لان عوارض الشيء يكون من مقتضيات ذات الشيء ولا يتصور انفكاكها عنه ولذا نقول ببقائه ولو في صورة الضرورة والمعارض الاهم وانما نرفع اليد عنه بالمعارض الاهم منه عملا مع الالتزام ببقاء الحكم واقعا فاكل الميتة لحفظ النفس لا يرفع حرمة الميتة بل بالمعارض الاهم من ادراك مصلحة التجنب عن الحرام نلتزم بوجوب ادراك مصلحة حفظ النفس لاهميته من ادراك مصلحة التجنب عن الحرام فعلى هذا ينقلب الحكم بانقلاب الموضوع ويبقى ببقائه وفيما نحن فيه لا شك في ان موضوع عدم الضمان الاحسان وموضوع الضمان العدوان ولا يمكن ترتب حكم موضوع على موضوع آخر مباين له مثلا ان حكم النجاسة مرتب على موضوع الكلب والطهارة على الملح فاذا انقلب الكلب الى الملح ينقلب حكمه ايضا فلا يرد ما ذكره البعض من ان غاية رفع الضمان الاداء والمفروض عدم صدقه بمجرد العود الى الامانة لوجوه احدها النقض بالحاضر والمسافر لان الواجب على الحاضر التمام وعلى المسافر القصر فاذا كان المكلف في اول زمان التكليف حاضرا ثم صار مسافرا ينقلب تكليفه فيصير تكليفه القصر وفراغ ذمته من التكليف الاول الذي هو التمام وان كان بفعل الآانه انقلب بانقلاب الموضوع وكذا فيما نحن فيه ثانيهما ان الغاصب كان مأمورا بالاداء ما دام العين موجودة في يده وح لا معنى لان التكليف ح رد نفس العين والحكم بالضمان ح كالجمع بين العوض والمعوض وهو باطل والتعبير بالضمان ح مسامحة او باعتبار حال التلف وكذلك الامين الشرعي تكليفه اداء العين ما دام باقية ولا ضمان عليه للتلف ويضمن بالاتلاف والحاصل ان تكليف كل من الغاصب والامين رد العين ما دام باقية والامين لا ضمان عليه بالتلف فمن ياخذ الجائزة غاصبا يجب عليه رد العين مع البقاء والمثل او القيمة مع التلف فاذا صار امينا بقصد الرد الى مالكه يجب عليه رد العين مع البقاء ولا ضمان عليه الآبالاتلاف

ثالثها كون غاية الاداء غير صحيح بل غايته اما الاداء او تحصيل الاذن في التصرف والحفظ من قبل الشارع او المالك ولا شك في ان ادلة الاحسان موجب للترخيص الشرعي في التصرف ومعه لا يتصور الضمان كما انه لو اذنه المالك بعد العلم لا يبقى الضمان مع انه لم يكن مؤديا ما في يده فلا يصح ان يقال ان غايته الاداء **فان قلت** ان المراد بالمحسن من حصل منه الاحسان كما هو مقتضى وضعه اللغوي والعرفي لا من قصد الاحسان ولم يحصل منه ذلك وفيما نحن فيه قد قصد اخذ الجائزة بنية ايصالها الى مالكها مع تحقق التلف قبل الايصال الى المالك ومع هذا لا احسان حتى يقال برفع الضمان بسبب الاحسان **قلت** ان الاحسان له مراتب ومنها الاخذ من يد الغاصب بقصد الدفع الى المالك ومنها نيته الرد الى المالك لو حصل في يده غفلة فالآخذ في هذا القصد محسن ما ذون في التصرف ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما ذكره المحقق وتبعه صاحب الجواهر هنا وفي باب الوديعة والعارية من انه اذا تعدى او فرط ثم عاد الى الامانة يبقى الضمان قال في الوديعة بعد قول المحقق الخامسة اذا عاد الوديعة بعد التفريط الى الحرز لم يبرء من الضمان بلا خلاف وغيره انتهى ووجه الظهور ان تبدل الموضوع موجب لتبدل الحكم فلا يمكن ان يكون الامين مع وصف الامانة ضامنا فعلى ما ذكرنا لو اخذ الجائزة او غير الجائزة الماخوذة بنية التملك من يد الآخذ قهرا بعد الدفع لا يرتفع ضمانه لان القهر سبب لرفع العقاب لا الضمان واما اذا قصد الحفظ ثم قهر عليه فاخذه منه لا يكون ضامنا لان يده يد امانة ليس عليه الضمان لانه ليس على المحسن سبيل ولو قهر واجبر الآخذ بقبضها مجبورا فالتحقيق انه لو صار الآخذ بسبب هذا الاجبار كالآلة فلا اشكال في عدم الضمان سواء علم بالغصبية ام لا وان لم يكن كذلك فاما ان يقصد الدفع الى صاحبه او لا فان قصد الدفع فلا ضمان عليه والا يكون ضامنا سواء كان عالما بالغصبية او لا ويظهر الثمرة في رجوع الآخذ الى الغاصب فيما اذا رجع المالك الى الآخذ لانه اذا كان عالما بالغصب لا يجوز له الرجوع الى الغاصب والا فيرجع اليه لقاعدة الغرور ولكن في المسالك في المقام ان الاجود عدم الضمان لان الغرض عدم علمه بالغصب حتى قبضها فيستصحب كما لو تلف بغير تفريط فلا يضمن بالاخذ منه قهرا ووافقه العلامة الطباطبائي في مصابيحه وفيه ما ذكرنا سابقا من ان قصد التملك موجب للضمان مع الجهل ايضا فيصير ضامنا بنفس الاخذ والقهر عليه بالرد لا يرفع الضمان وانما يرفع الاثم والحكم التكليفي فقط **قوله** وعلى اى حال فيجب على المجاز رد الجائزة بعد العلم بغصبيتها الى مالكها الخ **اقول** وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف بل الحكم ضروري ولو احتاج الى اجرة بذلها لانه بحكم الغاصب الا ان يكون مقصوده من القبض الحفظ للمالك فيكون محسنا وليس على المحسن من سبيل ولا اشكال في ان الرد فوري وانما الاشكال في فوريته انه حقيقي حتى يجب الاسراع والعدو ام لا فنقول ان الحكم يختلف باختلاف العلم والجهل وقصد الرد وعدمه وتفصيله ان الآخذ ان كان عالما بالغصب حين الآخذ ومع ذلك اخذه بقصد التملك يكون الفور حقيقيا ولا بد له من الاسراع بل العدو ولا يجوز جعل شغله مانعا عنه لان العقل يحكم بالدفع في اول ازمنة الامكان وما كان واجبا بحكم العقل يكون متعلقه ايضا عقليا لا شرعيا فيكون الفور عقليا بل لا يمنع العقل من عقابه على المتعذرات اذا كان بسوء اختياره ولذا قلنا في الاصول الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا بل تكليفا فيجوز للشارع ان يعاقب الغاصب على ترك الرد في كل جزء من الزمان الذي اخر الدفع لانه امر حصل بسوء اختياره وان كان عالما واخذه بنية الحفظ يكون الفور عرفيا لانه احسان والمحسن ما ذون في الحفظ فله الدفع اليه بالطريق المتعارف وان كان جاهلا فعلم بذلك فان كان بعد العلم قاصدا للحفظ يكون حكمه حكم ما لو اخذ اولا بقصد الحفظ فيكون الفور عرفيا وان قصد بعد العلم التملك يكون حكمه حكم الغاصب فيكون الفور عقليا فلو لم يدفع على الفور وتلف في يده فهو ضامن لثبوت التقصير عليه ولو تعذر الرد لم يضمن الا بترك المبادرة في اول اوقات زوال العذر ولو طالبه المالك بالرد ليلا والمال في صندوق او خزانة لا يمكن فتحهما في تلك الحال فهو عذر لا يضمن الآبترك المبادرة في اول ازمنة زواله واعلم ان العبارة في النسخة الموجودة عندنا من الكتاب كما حكيناها خالية

عن لفظ الفور لكن فى بعض نسخ الشيخ هكذا فيجب على المجاز رد الجائزة بعد العلم بغصبيتها الى مالكها فورًا وعليه فيرد على ظاهر الكلام ان ايجاب الفور مطلقا لا وجه له بل الحق التفصيل الذى ذكرناها ولا يخفى ان الحكم المذكور غير مختص بالجائزة بل كل من دخل تحت يده مال بغير اذن مالكه حكمه ذلك الّا اذا اطارة الريح فوقع فى بيت احد او وقع بيده من منفار طائرة ونحوها فانه لا يجب الرد فورًا بل ولا اعلام للاصل وعدم الدليل على وجوبه وقاعدة اليد منصرفة الى غير هذه الصورة بل لا يجب عليه حفظه لان حفظ الاموال الغير الخطيرة مما لا دليل عليه اذا لم يدخل تحت الضمان وليست هذه كالامانة المالكية فى وجوب الحفظ نعم يجب الرد عند طلب مالكه مع عدم العذر والسر فى ذلك ان الامانة المالكية موجبة لصدق الدخول تحت يد المستودع بمجرد ادخاله فى داره ووضعه فيها باذنه وليس الامر فيما اطاره الريح كذلك والحاصل ان الامانة المالكية لوجوب حفظها يضمن الامين بتركه حتى قيل لو اودع البر فى قرية فنقلها الى قرية اخرى فان انفصلت القريتان وكانت المنقول اليها احرز او مساويا للاولى فى الامن ولا خوف بينهما فلا قرب عدم الضمان مع احتماله لان الظاهر من الايداع فى قرية عدم رضاء المالك بنقلها عنها وان لم تنفصل القريتان فالاقرب الضمان سواء كان الطريق امنا او مخوفا لانه نقل الى مكان لم يرض المالك به بل لم يكن مأذونا فيه وعدم الاذن كان فى الضمان ولاجل ما ذكرنا يجب على المستودع دفع مهلكات الوديعة وما يوجب نقص ماليتها اذ الحفظ واجب ولا يتم الّا بذلك فلو استودع ثياب صوف وجب على المستودع نشرها وتعريضها للريح ونحوهما مما يدفع المهلكات **قوله** نعم يسقط باعلام صاحبه الخ **اقول** فيه ان مجرد الاعلام غير كاف بل وجب رده اليه او الى وكيله بلا خلاف كما قال فى الجواهر بعد قول المصنف ورده على المالك بلا خلاف ولا اشكال حتى لو احتاج الى اجرة فى صورة كون الوجوب عقليا لا بد من بذلها لانه حكم الغاصب انتهى **قوله** وظاهر ادلة وجوب اداء الامانة وجوب الاقباض وعدم كفاية التخلية الّا ان يدعى انها فى مقام حرمة الحبس الخ **اقول** لا اشكال فى ان هذا لا يتم فى غير المنقول لان فى غير المنقول ليس اداء الّا التخلية بينه وبين المالك فقال فى المسالك المراد بالرد الواجب عليه رفع يده عنها وتمكين مالكها منها بفتح القفل والباب ونحو ذلك لا مباشرة الرد انتهى وقال فى الجواهر اذا كانت الوديعة باقية وطلبها مالكها وجب على المستودع ردها عليه فى اول اوقات الامكان ولا يجب عليه مباشرة الرد ولا تحملها مؤنته بل ذلك على المالك وانما يجب على المستودع رفع يده عنها والتخلية بين المالك والوديعة فان اخر المستودع ذلك مع امكانه وطلب الرد كان ضامنا وكان ذلك من اسباب التقصير انتهى ودعوى ظهور الادلة فى الاقباض مطلقا غير معلوم لان لفظ الاداء فى اخبار الباب مثل ما روى عن محمد بن على الجواد عليه السلام عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال لا تنظروا الى كثرة صلوتهم وصومهم وكثرة الحج والمعروف وطنطنتهم بالليل انظروا الى صدق الحديث واداء الامانة وما روى عن ابى عبد الله عليه السلام قال كان ابى يقول اربع من كن فيه كمل ايمانه ولو كان ما بين قرنه الى قدمه ذنوبا لم ينقصه ذلك وقال هى الصدق واداء الامانة والحياء وحسن الخلق وغيرهما من الاخبار ظاهر فى اداء كل شئ بحسب ما يناسبه ففى غير المنقول لا معنى للاداء سوى التخلية بينه وبين المؤدى وفى المنقول يكون بالاقباض وبالتخلية احيانا كما اذا سلم الى المالك مفتاح الصندوق وامره بفتحه واخذ ما له فانه اداء عرفا وبالجملة لا ظهور للفظ فيما ذكره المصنف ثم اعلم انه لا يجب دفع الاجرة للاعلام اذا توقف الاعلام على اجرة كما لو كان فى بلد بعيد نعم يجب دفعه الى وكيله الخاص او العام اعنى الحاكم لانه ليس على المحسن من سبيل ووجوب دفع الاجرة سبيل منفى بالشرع **قوله** ولو جهل صاحبه وجب الفحص الخ **اقول** انما يتم ذلك لو كان غاصبا او بحكمه لانه يجب عليه الرد والتخلص وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق واجب مقدمة والّا لزم ان لا يتحقق فى الخارج واجب اصلا وكذا اذا كان اخذه حسبة لان عدم التفحص والتجسس نوع تقصير ولا يجوز التقصير الّا مع ان الفحص عليه بل صحيحة معوية المروى فى الفقيه عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدرى اين يطلبه

ولا يدرى احىّ هو ام ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا قال عليه السلام اطلب قال ان ذلك قد طال فاتصدق به قال عليه السلام اطلبه وما روى فى الفقيه ايضا قال انه لم يجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فتصدق به صريحان فى وجوب العوض فى هذه الصورة واما اذا لم يكن غاصبا او بحكمه بل كان امينا من طرف المالك فليس عليه ذلك لانه عالم به نعم له الحفظ او الدفع لو طالبه به **قوله** ثم لو ادعاه مدع ففى سماع قول من يدعيه مطلقا لانه لا معارض له او مع الوصف تنزيلا له منزلة اللقطة او يعتبر الثبوت شرعا للاصل وجوه الخ **اقول** لا وجه الّا للاخير من الاحتمالات لان يد الآخذ بعد الاخذ يد ضمان ولزوم رد المال الى من يعتقده صاحبه ما لكه بالقطع الكاشف عن الواقع باعتقاده لان مرتبته تامة بالنسبة الى الواقع لذا يقال بان الحكم على خلافه مناقض له ويقال بانه مجعول لا مجعول موردا ليس له التهى من الشارع عن العمل بطبقه مع عدم دفع اليد عن الواقع او بما يقوم فى مقامه بحكم الشارع كالبينة فى مورد القضاء فلا يجب عليه الدفع حتى فى صورة الظن لعدم دليل على حجيته وسماع قول المدعى بلا معارض لا دليل عليه شرعا والحاصل ان ما وقع او كان تحت يد الغير كان فى عهدته وعليه الحفظ حتى يدفع الى من علم انه المالك او الى من حكم الشارع بانه مالك ولا يجوز له الدفع بمجرد الادعاء الدعوى ولو لم يكن له معارض بل كونه فى يد الغير معارض له نعم هذا يتم فيما لا يكون تحت يد الغير ولذا قال فى الجواهر فى كتاب القضاء من ادعى ما لا يد لاحد عليه قضى له به من دون بينة ويمين بلا خلاف اجده فيه بل يمكن تحصيل الاجماع عليه لاصالة صحة قول المسلم وفعله بل كل مدع ولا معارض له ومن بابه ان يكون كيس مثلا بين جماعة فيسئلون هل هو لكم فيقولون لا ويقول واحد منهم هو لى فانه يقضى به ثم ذكر صحيحة منصور بن حازم كلها ولا هيهنا ذكره ثم قال هذا كله مع عدم اليد اما معها ولو يد غير مالك باعتراف صاحبها فقد يشكل الزامه بدفعها للمدعى بمجرد دعواه ضرورة تحقق الخطاب معها بايصالها الى مالكه الواقعى ومجرد الدعوى ليس طريقا للفراغ عن الشغل كما ستعرف ان شاء الله تعالى فى كتاب اللقطة انتهى ومما ذكرنا من كلامه ظهر ان عمدة الدليل على قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة واصالة الصحة الاجماع والسيرة وهما لا يجريان فى مثل المقام ولا يجوز التمسك بالجواز باصالة الصحة فى قول المسلم لما ذكرنا فى الاصول من ان المراد باصالة الصحة ليس الّا عدم ترتب آثار الفساد عليه مثل كونه كاذبا واما ترتب آثار الصحة فلا ولذا قال المصنف فى رسائله مرّ ان معاد هذه الاخبار ليس الّا الحكم بصفة الحسن فى فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح فى فعله لا ترتب جميع آثار ذلك الفعل الحسن الا ترى انه لو دار الامر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاما وتحية او شتما لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام ومما يؤيد ما ذكرنا جميع الامام عليه السلام فى رواية محمد بن فضيل بين تكذيب خمسين قسامة اعنى البينة العادلة وتصديق الاخ المؤمن فانه مما لا يمكن الا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم فى اعتقادهم لانهم اولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد انتهى مع ان العمل به مطلقا يستلزم الفقه الجديد بل مذهبا جديدا **واما** الاخبار الواردة فى اللقطة الدالة على جواز التملك والتصدق الّا ان يجئ لها طالب وان كانت ظاهرة بدوا فى جواز الدفع بمجرد الطلب الّا ان الظاهر منها بعد التدبر الحكم بالرد بعد العلم بكونه مالكا ونذكر بعضها حتى يظهر الحال فمنها ما عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام سألته عن اللقطة قال لا ترفعها فان ابتليت فعرفها سنة فان جاء طالبها والّا فاجعلها فى عرض مالك يجرى عليها ما يجرى على مالك الى ان يجئ لها طالب ومنها ما عن الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام فى حديث قال في اللقطة يجدها الرجل ويأخذها قال يعرفها سنة فان جاء لها طالب والّا فهى كسبيل ماله ومنها ما عن حنان قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام وانا اسمع عن اللقطة فقال تعرفها سنة فان وجدت صاحبها والّا فانت احق بها ولا شك فى ان المراد بالصاحب المالك الواقعى فلا بد من احراز كونه مالكا وطريقه العلم او ما يقوم مقامه وكذا المراد بالطالب هو الصاحب مع ان قوله فى الخبر الاول الى ان يجئ لها طالب ليس المراد الغرامة لكل من يقول لى المال حتى يكون المراد من الاول ايضا

هو المدعی بل المراد من کان مالکا ولا يتحقق مالکيته الا بالعلم او البينة وثانيهما وجوب الدفع لمن يصفها ولا اشکال
وان الوجوب فيه ايضا لاجله الا اذا حصل من ذکر الوصف العلم بان المدعی مالك لان التوصيف ليس طريقا تعبديا
يجب العمل علی مورده ولو لم يحصل منه العلم نعم لما کان الغالب حصول العلم منه نص بعض العلماء بجواز الدفع بالوصف
لان المعتبر في التوصيف ان يذکر ما لم يطلع عليه الا المالك غالبا ومن قال الحلی والمحقق في الشرايع في اللقطة قال
في الشرايع لا يدفع اللقطة الا بالبينة ولا يکفی الوصف ولو وصف صفات لا يطلع عليها الا المالك غالبا مثل ان
يصف وکائها وعفاصها ووزنها ونقدها فان تبرع الملتقط بالتسليم لم يمنع وان امتنع لم يجبر انتهی وقال العلامة
في التذکرة في اللقطة وان لم يکن هناك بينة ولکن وصفها بصفاتها الخاصة التی تخفی عن غير المالك فان لم يغلب علی
ظن الملتقط صدقه وانها له لم يدفع اليه انتهی وما ورد من اخبار الترخيص بالدفع مع ذکر الوصف محمول علی حصول
العلم کخبر سعيد بن عمرو الجعفی قال خرجنا الی مکة وانا من اشد الناس حالا فشکوت الی ابی عبد الله فلما خرجت من
عنده وجدت علی بابه کيسا فيه سبعمائة دينار فرجعت اليه من فوری ذلك فاخبرته فقال يا سعيد اتق الله عز وجل
وعرفه في المشاهد وکنت رجوت ان يرخص لی فيه فخرجت وانا مغتم فاتيت منی فتنحيت عن الناس وتقصيت حتی اتيت
الماء فنزلت في بيت متنحيا عن الناس ثم قلت من يعرف الکيس قال فاول صوت صوته اذا رجل علی راسی يقول انا صاحب
الکيس فقلت في نفسی انت فلا کنت قلت ما علامة الکيس فاخبرنی بعلامته فدفعته اليه قال فتنحی ناحية فعدها فاذا
الدنانير علی حالها ثم عد منها سبعين دينارا فقال خذها حلالا خير من سبعمائة حراما فاخذتها ثم دخلت علی ابی عبد الله
فاخبرته کيف تنحيت وکيف صنعت فقال اما انك حين شکوت الی امرنا لك بثلاثين دينارا يا جارية هاتيها فاخذتها
وانا من احسن قومی حالا الخ ولا شك في ان الظاهر منه انه علم بذکر الوصف انه مالکه حيث قال اولا فقلت في نفسی انت
فلانه بعد ذکر العلامة قال فدفعته لانه لو لم يعلم من ذکر الوصف انه له لما دفعه اليه ولو قلنا بجواز الدفع بمجرد ذکر الوصف
في اللقطة لا نقول به هنا لانه حکم ثبت علی خلاف الاصل فلا بد من الاقتصار علی مورده ولا يجوز التعدی الی غيره لانه قياس
لا نقول به ولا دليل لثبوته في خصوص المقام اذا عرفت ذلك فنقول لو دفع العين الی من علم بمالکيته ابدا بالتوصيف او غيره
الی قيام البينة علی مالکيته او کان مدعيا بلا معارض ثم ظهر انه غير مالك فهل يضمن مطلقا لقاعدة اليد او لا يضمن کذلك لکون
الاذن الشرعی رافعا للضمان او يضمن فيما قلنا بجواز الدفع ولا يضمن فيما قلنا بالوجوب لان الالزام بالدفع لا يجتمع مع الحکم
بالضمان او يضمن عند العمل بغير الطريق الشرعی کالعلم ولا يضمن عند العمل بالطريق الشرعی لان في الطريق الشرعية حصة
المالك الحقيقی في الدفع ومع الاذن من طرف المالك الحقيقی لا يتصور الضمان او يضمن في غير صورة الزام الحاکم بالدفع
لا يضمن الضمان في صورة الزام الحاکم بالدفع لان الحاکم اقوی من المباشر وجوه بل اقوال والاقوی في النظر الضمان مطلقا ولو
لم يکن له قائل معلوم لان المتبع الدليل وقد اشرنا الی ان مقتضی قاعدة اليد الضمان وکون الاذن الشرعی رافعا له مطلقا
غير معلوم بل فيه تفصيل نذکره ان شاء الله ولذا نقول بضمان ما ياکله المحتاج في المخمصة من مال الغير مع اذن الشارع
واما التفاصيل فکلها مبتنية علی کون الطرق والامارات مغيرة للواقع عما عليه من الحکم وهو باطل قطعا لان المستفاد
من ادلة الطرق والامارات کونها کاشفة عن الواقع غالبا ولا يمکن ان يصير سببا لتغير الواقع عما کان عليه وقد ابطلنا
في الاصول في باب جعل الطرق کونها موجبة لعدم بقاء الحکم للجاهل وکون الحکم الواقعی معلقا علی مطابقة الدليل
للواقع بالاجماع علی ان الجاهل والعالم في الحکم سواء والحاصل ان الشارع امرنا بالاخذ بمؤدی الطرق لانها الاقرب
من غيرها في الوصول الی الواقع والقول بان الطرق الشرعية دائمة المطابقة مکابرة واضحة ولازم ذلك ان لا يختلف
احد من العلماء في الحکم الشرعی مع وجود الاختلاف بديهة ومما يدل علی ان مؤدی الطرق غير مغير للواقع حرمة اکل
ما کان تحکوما به لمکينه اذا علم بانه في الواقع ليس ملکه وحرمة التجاوز عن مؤدی حکم الحاکم عليه اذا علم انه ملکه واقعا

فی حکم ما لو کان المدفوع اليه ... بل ... الضمان ...

ابطال الحلال به

لحفظ النظام الذی هو اهم الامور عند الشارع ولذا يرفع اليد عن کل حکم يوجب ابطال الخلل به فظهر بما ذکرنا ان
الاذن الشرعی من الطريق غير مناف للضمان لان الاذن انما هو بملاحظة المصلحة الغالبية فاذا لم يطابق يترتب عليه احکام
الواقعية من الضمان والاعادة والقضاء ونحوها وليس الحکم بوجوب العمل مع الضمان ضرريا بعد جواز الرجوع الی الدافع
مع ما استوفاه من المنافع بکم الغرور ومع انه لو کان ضرريا لا بد ان يلاحظ وجهة الضرر ومن توجه اليه ابتداء ولا شك
في ان الوجهة الی من اخذ عنه المال ابتداء ولا يجوز له تحمل الضرر وعدم المطالبة لرفع الضرر عن الغير لانه حکم ضرری لا
نقول به نعم لو کان اذن الشارع علی نهج يثبت منه الحق للماذون له شرعا يجوز له التصرف من دون ضمان کالاذن في تمامه
ونحوه لانه اذن من المالك الحقيقی ومع الاذن لا ضمان علی الماذون واما اذا اذن من غير اثبات حق للماذون فهو في الحقيقة
اذن لايصال مال الغير اليه فلا يبرء الذمة الا بعد الدفع اليه ولذا نقول في الطرق الشرعية انها موجبة للعذر في صورة التخالف
ومثبتة للواقع في صورة المطابقة ولا شك في ان العذر يرفع الا العقاب لا الضمان **واما** التفصيل بين الزام الحاکم وغيره
فغير صحيح لان الالزام اذا وصل الی حد يصير الفاعل کالآلة رفع الضمان والا فلا لان التکليف ثابت للمباشر الا في صورة الالية
هذا کله في العين الباقية اما في الدين فيجوز له دفعه الی کل من احتمل کونه مالکا بناء علی الامر انه اذا ظهر خلافه وعرف مالکه
الاصلی حقيقة يجب الدفع اليه والوجه فيه انه لا يجوز دفع عين مال شخص الی الآخر من غير وجه شرعی فلا بد من اثبات المالکية
حتی يجوز الدفع واما الدين فلکونه کليا لا يصير للمالك الا بعد الدفع اليه فاذا دفع الی المالك الواقعی صار له والا کان
باقيا في ذمته حتی يدفع اليه فنفی الواقع بکون الدافع في صورة الدفع الی غير المالك دافعا مال نفسه للغير ولا مانع منه **قوله**
ويحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص الخ **اقول** الظاهر انه لا اشکال في عدم وجوب الفحص ولا يجوز قياسه باللقطة لانه لو
خلاف الاصل فلا بد ان يقتصر علی مورده مع انه ليس علی المحسن من سبيل ووجوب الفحص نوع سبيل علی المحسن ولا يقاس
بوجوب الحفظ فيقال ان وجوب الحفظ ايضا نوع سبيل فلا بد ان يقال بعدمه لان الحفظ محقق لموضوع الاحسان ومع عدمه
لا يکون محسنا **فان قلت** انه يستفاد من الادلة کقوله تعالی إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وجوب اداء
والامر ظاهر في الاطلاق فيجب من باب المقدمة الفحص والا يخرج المطلق عن کونه مطلقا ولو شك فيه يکون الاصل
الاطلاق حتی يثبت الاشتراط **قلت** انما هو ذلك لو کان الاطلاق في مقام بيان الحکم لا في مقام بيان اصل التشريع
دون الخصوصيات الاخر کما في قوله تعالی وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ المعلوم وروده في مقام اصل تشريع الحکم دون الخصوصيات
ويشهد علی ما ذکرنا ما ورد في بعض الاخبار الواردة في مقام بيان التخلص عن الحرام ومع ذلك لم يذکر الفحص منها
ما عن اسحق عن عبد الله بن حماد عن علی بن ابی حمزة قال کان لی صديق من کتاب بنی امية فقال لی استاذن لی علی ابی عبد الله
فاستاذنت له عليه فاذن له فلما ان دخل سلم وجلس ثم قال جعلت فداك انی کنت في ديوان هؤلاء القوم فاصبت
من دنياهم مالا کثيرا واغمضت في مطالبه فقال ابو عبد الله ع لولا ان بنی امية وجدوا لهم من يکتب ويجبی لهم الفیء
ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا ولو ترکهم الناس وما في ايديهم ما وجدوا شيئا الا ما وقع في ايديهم
قال فقال الفتی جعلت فداك فهل لی مخرج منه قال ان قلت لك تفعل قال افعل قال له فاخرج من جميع ما اکتسبت
في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به وانا اضمن لك علی الله عز وجل الجنة ولا شك
في ان الامام ع في بيان استخلاصه فلو کان الواجب عليه الفحص لا بد ان يبينه لانه في مقام البيان ولذا لم يذکر الفحص
احد من الاعلام قال السيد في الرياض وان جهل المالك او تعذر الايصال اليه ومن في حکمه لم يجز رده الی الظالم
بل يتصدق بها عن المالك انتهی وقال السيد في المفتاح الکرامة بعد قول العلامة فان جهله تصدق بها عنه ولا يجوز
اعادتها الی الظالم اما انه ان جهله تصدق بها فقد رواه اصحابنا کما في السرائر واحتاط هو بحفظها والوصية بها
وقال وقد روی انها کاللقطة وهو بعيد من الصواب انتهی وقال في التحرير انه ليس ببعيد من الصواب وفی التذکرة

فی حکم ما لو کان ... الفحص عن المالك

خيره بين التصدق بها وبين حفظها امانة في يده او دفعها الى الحاكم وهذا التخيير كالاحتياط الذي ذكره انتهى ولم ينسب القول بالفحص الى احد من الاعلام بل نسبه الى المروي عن مجهول وقال في الجواهر بعد قول المحقق وان جهله او تعذر الوصول اليه تصدق بها عنه كما في غيرها من اقسام التي هي المال الضايع من صاحبه واضحة الفساد مجهول المالك الذي حكمه ذلك نصا وفتوى لانه اقرب طرق الايصال ودعوى ان ما نحن فيه بحكم اللقطة التي هي المال الضايع من صاحبه واضحة الفساد كدعوى ان حكمه تعيين حفظه والوصية به او التخيير بين ذلك والتصدق به بل كان ذلك اجتهادا في مقابلة النص والفتوى خصوصا بعد ملاحظة ما ورد في قضية الشاب الذي كان من عمال بني امية انتهى ودعوا انه لذلك على وضوحه فاسد كان استناد الفتوى اليهم بهذه المقدمة مما لم يقل به احد وكيف يكون هذا الامر واضحا مع انه لا دليل له الا قياسه باللقطة او المرسل السرائري حيث روى انه بمنزلة اللقطة ولا شك في ان جعل ذلك مدركا لترتب احكام كثيرة دونه خرط القتاد وعلى فرض القول بوجوب الفحص يكون حكمه ما قلنا في اللقطة من عدم وجوب بذل مؤنة الدفع لو احتاج الدفع اليها بل ياخذ من ماله او من نفس هذا العين باذن الحاكم مع امكانه فيصرف في المؤنة والا فلا التصرف لانه من الامور الحسبية التي يجب التصدي لها على غير الحاكم في صورة فقد الحاكم والمراد بالجهل هو الجهل المطلق اما المعلوم بالاجمال فلا لان حكمه حكم العالم فيجب التخلص منهم بالصلح ونحوه ولذا قال في الجواهر بعد قول المحقق وان جهله بعينه ان كان بين محصورين تخلص منهم بصلح ونحوه وان لم يكن بين محصورين بل كان في غير محصور وحصل الياس من معرفته او تعذر الوصول تصدق بها عنه انتهى وكذا قال المحقق الكركي في شرح القواعد وينبغي ان يكون ذلك بعد الياس من الوصول اليه والى وارثه بعد موته وهذا اذا لم يلتبس بجماعة محصورين فانه يوقف حتى يصطلحوا انتهى وبه قال الشهيد الثاني في المسالك حيث قال واو اشتبه المالك في قوم محصورين تعين عليه التخلص منهم ولو بطريق الصلح انتهى **قوله** ثم ان الفحص لا يتقيد بالسنة على ما ذكره الا انه الخ **اقول** بعد ما ذكرنا من عدم الدليل على وجوب الفحص لا وجه للتكلم فيه ولا يمكن ان يستند الى المرسل المروي في السرائر من انه روى انه بمنزلة اللقطة ولا يصح الحكم بتقييد الفحص بسنة كاملة بسببه ما عن المشهور كما في جامع المقاصد من انه اذا اودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد اليه بل يجب رده الى مالكه فان جهل عرف سنة ثم يتصدق به عنه مع الضمان لرواية حفص بن غياث انتهى يتعرض ان الغاصب ليس الا من اخذ مال الغير بغير الاذن الشرعي ولا خصوصية في الغاصب بعد القول بان العدوان غير ماخوذ في موضوع الغصب بل كل من اخذ مال الغير او حفظه من غير اذن من المالك يكون غاصبا ويترتب عليه احكام الغاصب لذا نقول في الماخوذ بالعقد الفاسد كلما نقول في الغاصب وعليهذا يكون الاخذ من الظالم غاصبا فلا بد ان نقول فيه كلما نقول في غيره وفيه ان ذلك على تقدير تسليمه يظهر بعد مراجعة النصوص والفتاوى انه لا وجه لهنا لعدم التعرض منهما لهذا الحكم مع انهما في مقام بيان الحكم فاذا لم يكن من ذلك عين ولا اثر يحكم بعدمه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فهذا المورد خارج عن تحت العموم على تقدير تسليمه بسبب هذه النصوص بل بملاحظة هذه النصوص قلنا فيه بما لم نقل في غيره من جواز الارتكاب ولو في الشبهة المحصورة نعم لو قلنا بوجوب الفحص هناك من باب حكم العقل لكونه مقدمة لوصول المال الى الغير فلا بد ان يقال به هنا ايضا ولا نحتاج الى بيان الشارع لان للشارع ان يبين الحكم اما طريق العمل فموكول الى العرف لان الموضوع العرفي وكل ما كان بيد العرف لا بد ان يكون طريقه ايضا بيده لا ببيان الشارع وعليهذا لا يجوز التمسك في صورة الشك بالاصل لان في الموضوعات العقلية لا يتصور شك حتى يجوز التمسك بالاصول فيها لان العقل لا يحكم بشيء الا بعد احراز كل ما كان له مدخلية في هذا الحكم شرطا ومانعا وبعد ذلك لا يتصور له الشك حتى يحتاج الى الاصل ولذا لا يتصور اجراء الاصل للشارع ع وكذا لكل شارع في حكم من الاحكام الذي هو شارعه وحاكم عليه لانه بعد العلم بموضوع الحكم وشرايطه وموانعه لا يتصور الشك فيه حتى يحتاج الى التمسك بالاصول فعليهذا لا يصح التقييد

بالسنة بل المعتبر الياس العادي عن الاطلاع فقد لا يحتاج الى الفحص اصلا وقد يحتاج الى الفحص ازيد من السنة او اقل فالمناط حصول الياس لان الحكم بالاستناد الى العقل ايضا مشكل اذ بعد ملاحظة فتوى الاصحاب والاخبار يظهر ان المالك الحقيقي رخص في الارتكاب عند عدم معلومية المالك مطلقا فهذا توسعة من قبله للاخذ ولا مانع عنه ولا شك في ان العقل لا يحكم بالوجوب بعد الترخيص من المالك الحقيقي وهو الشارع **واما** المرسل فلا يمكن الركون اليه في الحكم خصوصا مع اعراض المشهور عنه بل لو كان صحيحا كان ساقطا بالاعراض فكيف مع الارسال مع انه مخالف لاطلاق ما ورد من الامر بالتصدق من غير تقييد بالفحص كخبر اسحق المتقدم ذكره الوارد في مقام بيان الحكم لاستخلاص السائل عن الحرام نعم بقي هنا شيء وهو انه قد ذكرنا جواز دفعه الى الحاكم او التصدق به كما قال به جماعة قال في التذكرة له التخيير بين التصدق بها وبين حفظها امانة في يده او دفعها الى الحاكم وان ضعفه في المفتاح الكرامة الا انه لا مانع عنه بعد القول بالولاية العامة لنا في زمان الغيبة بل له كل ما كان لهم ع وقد حققناه في بابه ولا بد الحاكم فراجع ولا كلام فيه انما الكلام في انه بعد الدفع يسقط عنه الفحص على القول بوجوبه لا وجهان بل قولان من انه صار مكلفا بايصاله الى مالكه وكان عليه الفحص للخروج عما كان مكلفا عليه والدفع الى الحاكم ليس ايصالا اليه حقيقة فعليه الفحص مقدمة للايصال ومن انه محسن وليس على المحسنين من سبيل مطلقا خصوصا في هذه الصورة مع ان الواجب عليه الدفع اليه او الى من كان قائما مقامه ولا شك في ان الحاكم قائم مقامه لانه ولي الغائب فيبرء بالدفع اليه ذمته كما اذا دفع الى وكيله **قوله** ثم الحكم بالصدقة هو المشهور فيما نحن فيه اعني جوائز الظالم ونسبه في السرائر الى رواية اصحابنا فهي مرسلة مجبورة بالشهرة الخ **اقول** ذلك لنذهاب المعظم اليه قال العلامة في القواعد فان جهل تصدق بها انتهى وقال السيد في شرحه انه لا ريب في انه انما يتصدق بها بعد الياس من الوصول اليه او الى وارثه بعد موته ولذا ذكره الاكثر انتهى وبه قال السيد في الرياض وقال المحقق في الشرايع وان جهله او تعذر الوصول اليه تصدق بها عنه انتهى وقال في الجواهر في شرح العبارة كما في غيرها من اقسام مجهول المالك الذي حكمه ذلك نصا وفتوى لانه اقرب طرق الايصال انتهى وكذا قال به الشهيد في المسالك فلا مانع من العمل بالمرسل في مثل المقام ويؤيده ما ورد من الامر بالتصدق في الخبر الوارد في من دخل في ديوان بني امية من الامر بالتصدق بل ويدل عليه ما ورد عن علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله ع في الامر بالصدقة في المظالم قال في حديث فمن نال من رجل شيئا من عرض او مال وجب عليه الاستحلال من ذلك والانفصال من كل ما كان منه اليه وان كان قد مات فليتنصل المال الى ورثته الى ان قال ع وان لم يعرف اهلها تصدق بها عنهم على الفقراء والمساكين بل يمكن دعوى شاهد الحال عليه للعلم بان من يعلم بعدم وصول ماله اليه يرضى بان يدفع من في يده المال الى الفقراء من قبله حتى يكون ثوابه له خصوصا على القول بضمانه عند ظهوره مالكه نعم قال في السرائر ويجب عليه ردها على اربابها ان عرفهم فان لم يعرفهم عرف ذلك المال واجتهد في طلبهم وقد روى اصحابنا انه يتصدق به عنه ويكون ضامنا اذا لم يرض بما فعل والاحتياط حفظه والوصية به انتهى وحكمه بالاحتياط مخالف للرواية التي اسندها الى الاصحاب ولذا قال السيد في المفتاح الكرامة الاحتياط مخالف للاحتياط ويشهد على ما ذكرنا من التصدق بمجهول المالك ما ورد في خبر علي بن ميمون الصايغ قال سئلت ابا عبد الله عما يكنس من التراب فابيعه فما اصنع به قال ع تصدق به فاما لك فاما لاهله قال قلت فان كان فيه ذهب وفضة وحديد فباي شيء ابيعه قال ع بطعام قلت فان كان لي قرابة محتاج اليه اعطيه منه قال ع نعم وفي خبر آخر سئلته عن تراب الصواغين وانا نبيعه قال ع اما تستطيع ان تستحله من صاحبه قال قلت لا اذا اخبرته اتهمني قال بعه قلت فباي شيء نبيعه قال بطعام قلت فاي شيء اصنع به قال ع تصدق به اما لك واما لاهله قلت ان كان ذا قرابة محتاجا فاصله قال ع نعم قوله اما لك واما لاهله يعني فالثواب اما لك واما لاهله لانه ان كان معرضا وآبيا فهو لك والا فله لانه ان اعرض يكون التراب في الواقع لك فالثواب لك وان لم يعرض يكون في الواقع له فالثواب ايضا له لان الامام ع امر بالتصدق في المال المجهول

وهو التراب ولا فرق بين ما نحن فيه والتراب المجهول وفيه مع ان ظاهر خبر الثاني الدفع صدقة ولو كان صاحبه معلوماً
حيث قال اذا اخبره اشتبى وهذا مما لا يقول به احد لان علي بهذا يجب عليه الدفع في ماله كما نص عليه الاصحاب في موارد
الخوف عن الاتهام عند اطلاع المالك ان الظاهر من حال الناس في الصياغة الاعراض عن مقدار المخلوط بالتراب
لقلته او لشاهد الحال على جواز التصرف في هذا المقدار من المال ولذا لا يطالب احد الصائغ به مع علمه باختلاط مقدار
من المصوغ بالتراب ومع هذا الاحتمال لا يمكن التمسك به للمطلوب وهو الجواز مطلقاً ولو لم يكن ظاهراً يكون محتملاً وهذا كاف
لنا للحكم بعدم الجواز في غير مورد النص نعم يصلح هذه الاخبار للتاييد لكن يمكن ان يستشهد للمطلوب بما ورد من الامر
بالتصدق بغلة الوقف المجهول اربابه كخبر علي بن راشد قال سئلت ابا الحسن ع قلت جعلت فداك اني اشتريت ارضاً
الى جنب ضيعتي بالفي درهم فلما وفرت المال خبرت انها وقف فقال ع لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في ملكك
ادفعها الى من اوقفت عليه قلت لا اعرف لها رباً فقال ع تصدق بغلتها والظاهر ان المراد بالغلة الاجرة والتعبير بها
من حيث ان الغالب كونها هي الغلة وفيه ان هذا الخبر ايضاً ليس شاهداً على المدعى لان من المحتمل ان يكون الارض من الاوقاف
العامة فيكون من مصرفه التصدق للفقراء فلا يصح قياس على ما نحن فيه ويشهد عليه قوله لا اعرف لها رباً لان ظاهره انه
لا اعرف ان له رب يعني يكون من الاوقاف الخاصة والا ينبغي ان يقول لا اعرف ربها فيكون الامام كأنه امره بالدفع الى
من كان له ممن اوقف عليه قال لا يكون له رب خاص فقال لو لم يكن له مالك معين ادفعه الى الفقراء ولو لم يكن هذا ظاهراً
يكون محتملاً فيوجب سقوطه عن الاستدلال به على الجواز فتأمل وكذا يمكن ان يستشهد للمطلوب بما ورد من الامر بالتصدق
بما يبقى في ذمة الشخص لاجير استأجره كخبر هشام بن سالم قال سئل خطاب الاعور ابا ابرهيم وانا جالس فقال كان عندي
اجير يعمل عنده بالاجر ففقدناه وبقي له من اجره شيء ولا نعرف له وارثاً قال ع فاطلبه قال قد طلبناه فلم نجده فقال
مساكين وحرك يده قال فاعاد عليه قال ع اطلب واجهد فان قدرت عليه والا فكسبيل مالك حتى يجيء له طالب فان
حدث بك حدث فاوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه وغيره وهي كثيرة منها ما في الفقيه سئل حفص الاعور ابا عبد الله
وانا حاضر فقال كان لابي اجير وكان له عنده شيء فهلك الاجير ولم يدع وارثاً ولا قرابة وقد ضقت بذلك فكيف اصنع
بها فقال ع رأيك المساكين رأيك المساكين فقلت جعلت فداك اني ضقت بذلك فكيف اصنع فقال ع هو كسبيل مالك
فان جاء طالب اعطيته ومنها ما سئل حفص الاعور ابا عبد الله وانا عنده جالس فقال له كان لابي اجير كان يقوم في رحا
وله عنده دراهم وليس له وارث فقال ابو عبد الله ع تدفع الى المساكين ثم قال رأيك فيها ثم اعاد المسئلة فقال له مثل
ذلك فاعاد عليه المسئلة فقال ابو عبد الله تطلب له وارثاً فان وجدت له وارثاً والا فهو كسبيل مالك ثم قال ع ما
عسى ان تصنع بها ثم قال ع توصي بها فان جاء طالبها والا فهو كسبيل مالك ومنها مرسل مرازم قال وقد روي انه اذا لم
يظفر له بوارث تصدق به عنه وليس عليه شيء ومنها مرسلاً عن الفقيه فانه بعد ان روى صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله
في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري اين يطلبه ولا يدري أحي هو ام ميت ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً قال
اطلب قال ان ذلك قد طال فاتصدق به قال ع اطلب قال وقد روي في هذا خبر اخرى انه ان لم تجد له وارثاً وعلم الله منك الجهد فتصدق
به لكن يمكن المناقشة فيه بان مساق الاخبارات الاجرة المجهولة كانت كلياً قد بقي منها بقية وقد ذكرنا ان الاخذ لمال
الغير اذا كان المال ديناً يجوز له الدفع الى كل من يريد لكن لا يبرء ذمته الا بالدفع الى المالك ويشهد على ذلك قوله هو كسبيل مالك
بعد تجويز الدفع الى المساكين فيعلم من ذلك ان الدفع اليهم ارخاص لا انه حكم المسئلة فتأمل مع ان هذه الاخبار مخالف لما
عليه اجماع الامامية بل الضرورة فانه عليه وهو ان الامام وارث من لا وارث له وفي هذه الاخبار نص على انه لا وارث
له ولا بد ان يكون له ع لا للمديون وكون سبيله كسبيل ماله او الدفع الى الفقراء معناه انه له او للفقراء لا للامام ع الا
ان يقال ان ذلك ترخيص من الامام في التصرف فيما له ع بالدفع الى الفقراء او التصرف لنفسه وهذا لا ينافي كونهم ع ورثة

لمن لا وارث له فلا يرتبط بما نحن فيه فتأمل ويمكن ان يستشهد للمطلوب ايضاً بما ورد من الامر بالتصدق فيما اخذ من مال الغير
نسياناً كصحيحة يونس كنا مرافقين لقوم بمكة فارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا
نعرف اوطانهم وقد بقي المتاع عندنا فما نصنع به قال تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة الخ **قوله** نعم يظهر من بعض الروايات
ان مجهول المالك مال الامام ع الخ **اقول** وذلك كرواية داود بن ابي زيد اني قد اصبت مالاً واني قد خفت
منه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه فقال ابو عبد الله ع لو اصبته كنت تدفعه اليه فقال اي
والله فقال ع والله ما له صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يأمره فحلف قال فاذهب فاقسمه بين اخوانك
ولك الامن مما خفته قال فقسمته بين اصحابه وفيه ان المراد بالصاحب الوالي ومن بيده الامر ولا ينافي ان يكون مصرف
مجهول المالك الفقراء بدفع اليهم باذن الامام ع لانه الوالي لمن لا والي له فلا يدل على كون مجهول المالك ملكاً لهم
الامام ع **قوله** بل الاقرب دفعه الى الحاكم الذي هو ولي الغائب الخ **اقول** وذلك بملاحظة القاعدة الكلية المعمولة
في موارد مجهول المالك واموال الغائب ونحوهما من الامور العامة والا فقد يكون شاهد الحال موجباً للصرف في
موارد مخصوصة بيانه انه ان شاهد الحال يختلف باختلاف الموارد والاشخاص فرب شخص يكون شاهد حاله الصرف
الى تعمير البقاع والآخر يشهد حاله بالصرف في تعزية سيد الشهداء والآخر الدفع الى الفقراء وذلك لما نشاهد
بالعيان من اختلاف حال الناس وسليقتهم في ذلك فمنهم من يصرف الوجوه الكثيرة في تعمير البقاع ولا يدفعون الى الفقراء
بل لا يصرفون في غير وجوه الخيرية كتعمير المساجد ونحوه وعلى هذا فلا بد ان يلاحظ شاهد الحال والصرف على طبقه والى ذلك
اشار المصنف بقوله فان شهدت برضاه بالصدقة او بالامساك عمل عليها وان كانت القاعدة قاضية بالدفع الى
الحاكم لانه ولي الغائب حيث انه بمنزلة الدفع الى المالك حقيقة لان الدفع الى ولي شخص يكون كالدفع اليه حقيقة والحاكم
ولي الغائب من طرف الشارع فلا يجوز الدفع الى غيره او حفظه حيث لا يكون شاهد حال ولا يعلم رضا المالك وقد سبق
ان مقتضى النصوص الخاصة التصدق من قبل المالك بل هذا هو الاقرب بناء على وجوب الدفع نائباً الى المالك لو لم يرض
المالك به **قوله** فان شهدت برضاه بالصدقة او بالامساك عمل عليها الخ **اقول** وفيه ان الدفع الى الحاكم وتصدق
الحاكم اما ان يكون بسبب شاهد الحال او بسبب كونه نائباً او ولياً من قبل الشارع على الغائب فان كان من جهة شاهد
الحال فيكون تصديقه كتصدق غير الحاكم فلا يصح القول بعدم الضمان لو كشف خلافه لانه من باب تخلف الطريق وقد علمت
ان الامارة الشرعية في صورة المخالفة لا يصير سبباً لتغير الواقع عما كان عليه فضلاً عن القطع وان كان من قبل انه
وانه ولي الغائب فله التصرف فيما يقتضي نظره لا فيما يريده المالك حتى يكون المتبع ما يشاهد من رضاه **قوله** ويحتمل قوياً
تعين الامساك لان الشك في جواز التصدق يوجب بطلانه لاصالة الفساد واما بملاحظة ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم
جواز الامساك اما انه لانه تصرف لم يؤذن فيه من المالك ولا الشارع ويبقى الدفع الى الحاكم والتصدق وقد يقال ان
مقتضى الجمع بينه وبين دليل ولاية الحاكم هو التخيير بين الصدقة والدفع الى الحاكم فلكل منهما الولاية ويشكل بظهور النص
في تعيين التصدق نعم يجوز الدفع اليه من حيث ولايته على مستحقي الصدقة وكونه اعرف بمواقعها ويمكن ان يقال ان اخبار
التصدق واردة في مقام اذن الامام ع بالصدقة او محمولة على بيان المصرف فانك اذا تأملت كثيراً من التصرفات
الموقوفة على اذن الحاكم وجدتها واردة في النصوص على طريق الحكم العام كاقامة البينة والاحلاف والمقاصة وكيف كان
فالاحوط خصوصاً بملاحظة ما دل على ان مجهول المالك مال الامام ع مراجعة الحاكم بالدفع اليه او استيذانه **اقول**
مقتضى المقام بيان مواقع الكلام في هذه العبارة وايضاحها على حسبما اقدرنا الله تعالى عليه وهي كثيرة احدها
القول بتعين الامساك فان الظاهر ان تقويته بملاحظة حكم العقل او شاهد الحال لا بملاحظة النصوص ولذا قال بعد ذلك
واما بملاحظة ورود النص الخ ولا شك في ان من راجع وجدانه يظهر له ان شيئاً منهما لا يقتضي الامساك اما العقل فلان

الامساك بقصد الحفظ يكون امانة ولو تلف لم يكن عليه ضمان ويصير موجبا للضرر ايضا على المالك مع انه لو لم يظهر المالك
لا بدّ ان يبقى في يده وفي يد وارثه ابدا وهذا غير نافع له في الدنيا والآخرة بخلاف ما لو دفعه بعنوان التصدق فمع قصد
الرد لو لم يقبله المالك فانه ان ظهر ولم يقبل يجب ان يدفع اليه من ماله وان لم يظهر يكون ثوابه له ومع ذلك كيف يحكم
العقل بوجوب الامساك وكذا شاهد الحال لان شاهد حال العاقل ليس الا ما كان موافقا لاغراض العقلاء ايضا و
المفروض انه مخالف لحكم العقل فكيف يمكن الحكم بالامساك لشاهد الحال والاولى ان يعبر باستصحاب عدم الجواز لان
جواز التصرف في مال الغير يحتاج الى دليل فاذا شك فيه يكفي الشك في حرمة التصرف لاصالة الفساد كما عبر به المصنف ثانيها
القول بتعين الصدقة بالنظر الى النصوص وهو صحيح لا اشكال فيه لان مقتضى النصوص لا بدّ ان يتصدق به ولا يجوز غيره لان الاخبار
في مقام البيان فلو جاز غيره لا بدّ ان يبيّنه لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة خصوصا مع مطابقتها لحكم العقل
فظهر بذلك ان الاخبار نافية للامساك مع ان مجرد الشك كاف لنا في عدم جوازه لانه تصرف في مال الغير بالذي يعلم
رضا مالكه به قطعا هذا لكن في تعين الصدقة مع ذلك اشكال سنشير اليه ان شاء الله تعالى ثالثها القول بانه يتصرف
لم يؤذن فيه من المالك مخالف لما ذكره المصنف اولا من ان في الامساك احتمال قوي لان المستند فيه الاذن المالكي شخصا
او نوعا لان ترخيص العقلاء نوع ترخيص من المالك والاذن النوعي كالشخصي اثره الجواز رابعها القول بجواز الدفع الى
الحاكم بان يكون الآخذ مخيرا بينهما صحيح لا مانع منه لدلالة الاخبار على الترخيص للفاعل واما ترخيص الدفع الى الحاكم
فقد ثبت بادلة الولاية للحاكم فمقتضى هذه الادلة وادلة الولاية للحاكم يثبت التخيير لعدم التعارض بين المثبتين فلا بدّ من
ان يؤخذ بمدلولهما ولو كان احدهما اخص من الآخر الا ان يستفاد من الخارج اتحاد التكليف كما في قول المولى اعتق
رقبة واعتق رقبة مؤمنة واعلم ان القول بالتخيير ليس بمقتضى الجمع بين دليل الولاية وادلة ترخيص الآخذ بالدفع
صدقة لان الجمع لا يكون الا في مقام التعارض والقول بالتخيير ليس للتعارض بل يكون جواز الدفع للحاكم بسبب ثبوت الولاية
العامة التي هذا من مواردها وللآخذ التصرف في خصوص هذا المورد بالادلة الخاصة مع ان الجمع عند التعارض يحتاج
الى الشاهد وفيما نحن فيه لو سلمنا التعارض لا شاهد للجمع خامسها القول بظهور النص في تعيين التصدق وفيه اولا ان هذه
الاخبار انما هي واردة في مقام بيان جواز الدفع الى الفقراء لا تعيين الدافع فلا بدّ ان يرجع فيه الى ما يقتضيه القواعد
العامة من الرجوع الى الحاكم وثانيا ان هذا ترخيص في مقام توهم الخطر فيستفاد منه جواز تصدق الآخذ للتصدق لا اختصاص
ذلك به نعم يدل على جواز تصدق الحاكم لذلك ما دل على ولايته سادسها في استناد جواز الدفع الى الحاكم حيث قال نعم
يجوز الدفع من حيث ولاية الخ بعطف كونه اعرف لمواقعها عليه اشكال من جهة ان الاعرفية فقط ان لا اعرفية بمواقعها
لا يقتضي جواز الدفع اليه بعد تسليم وجوب تصدقه على الآخذ لان الامر يقتضي مباشرة المأمور للمأمور به حتى يكون
فعلا له لان فعل الغير ليس فعلا له نعم يجوز الدفع بعنوان الوكالة وهذا خارج عن محل الكلام اذ جواز الدفع ح يكون بسبب
ان الحاكم وكيل وفعله يكون كفعل موكله لا بسبب انه حاكم او انه اعرف بمواقعها ولذا جاز تصدق غير الحاكم ايضا بعد
اذن الآخذ نعم القول بوجوب الدفع الى الحاكم فضلا عن جوازه بصرف هذه الاخبار عن ظاهرها بان يقال لا يستفاد
منها الا بيان المصرف ووجوب الدفع الى الفقراء باذن الشارع مع السكوت عن بيان الدافع وتعيينه وح لا بدّ لنا
من القول بوجوب الدفع الى الحاكم ونقول بان للحاكم التصدق لذلك للاخبار العامة الدالة على ولايته على الغائب فمؤدى
هذه النصوص بيان المصرف فقط وادلة الولاية تلزمنا الدفع الى الحاكم ليصرفه في المصرف المأذون فيه شرعا سابعها
الالتزام بسلوك طريق الاحتياط بتصدقه بنفسه باذن الحاكم وهو حسن شرعا وعقلا بيانه ان الواجب عليه ان كان
تصدقه بنفسه فقد تصدق وان كان تصدق الحاكم فهو مأذون من قبله فبعد الاذن يكون فعله فعله وهذا في الحقيقة جمع
بين ادلة الولاية واخبار جواز التصدق للآخذ بمعنى انه عمل على طبقهما ولا شك في انه الاحوط وليس كذلك الجمع الا

ثم لا فرق في هذا الحكم بين صيرورة المأخوذ من الجائر كليا بان كان مثليا تالفا مثلا وبين كونه الجزئي الخارجي لا
وجوب دفع الآخذ لما اخذه ان استفيد من الاخبار وتعين وجوب التصدق عليه فلازمه اختياره في الاخراج وتعيين
الكلي بتعيينه من ماله ولا يحتاج الى اذن الحاكم كما نقول به في الزكاة والخمس وان جعلنا مفاد الاخبار المصرف فلا بدّ من الصدقة
لاذن الحاكم فرق بين ان يكون المأخوذ جزئيا او صيرورته كليا لانه ولي الغائب الا ان المتعين عندي الجواز له من دون
اذن الحاكم لاطلاق الاخبار مع كونها في مقام البيان ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ولما ورد من اخبار جواز
الدفع لما بقي من اجرة العامل كخبر هشام بن سالم قال سأل حطاب الاعور ابا ابرهيم وانا جالس فقال كان عند ابي اجير
يعمل عنده بالاجر ففقدناه وبقي له من اجره شيء ولا نعرف له وارثا قال ع فاطلبه قال قد طلبناه فلم نجده فقال ع
مساكين وحرك يده وخبر المرسل عن الفقيه فانه بعد ان روى صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في رجل كان له على
رجل حق ففقده ولا يدري اين يطلبه ولا يدري احي هو ام ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا قال ع اطلب قال
ان ذلك قد طال فاتصدق به قال ع اطلب قال وقد روي في هذا خبر آخر ان لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد
فتصدق به اذا عرفت ذلك فينبغي التنبيه على امور الاول انه على القول بالدفع الى الحاكم هل يجب على الحاكم القبول بعد
الدفع ام لا خلاف والتحقيق ان يقال ان كان الدفع الى الحاكم واجبا لانه ولي من قبل الشارع على الغائب ولا ولاية للآخذ
في التصدق يجب عليه الاخذ ايضا لان وجوب الدفع على الآخذ لاجل الابتداء وجوب الاخذ للحاكم لانه حكم شرعي الزامي
من قبل الشارع ووجوب الدفع على الآخذ انما هو لكونه ليس بولي والا لم يجب عليه الدفع الى الحاكم كما ان الامر بالدفع
الى الحاكم انما هو لانه ولي فكيف يجوز له الرد وعدم القبول وان لم يكن الدفع الى الحاكم واجبا بل كان الآخذ مخيرا بين
الدفع الى الفقراء او الحاكم فلا يجب على الحاكم الاخذ والقبول بل له الرد لعدم التعيين عليه وان كان ولياً يجوز له الاخذ
الثاني قد اختلف في قصد النيابة عن المالك في التصدق سواء كان المتصدق للتصدق هو الآخذ او الحاكم والحق
عدم وجوبه بل للمتصدق قصد التصدق فيكتب ثوابه لمن يخرج من كيسه المال في الواقع لانه في الواقع معلوم وان كان
في الظاهر مجهولا ولا شك في ان الثواب يترتب على الواقع بل لا يكتب في ديوان المالك ولو قصد الدافع لنفسه لاطلاق
الاخبار بالتصدق مطلقا من غير تقييد بالقصد للمالك مع كونها في مقام البيان بل يشهد لكون المعتبر مجرد تصدقه
لا غير ما ورد في اخبار الصانع بعد القول بالتصدق فاما لك واما لاهله يعني اما ان يكون الثواب مكتوبا باسمك
او باسم اهله يعني من خرج عن ملكه يكتب باسمه الثالث هل يجوز للآخذ او للحاكم ان يتصدق بثمن المأخوذ ان كان
المأخوذ من غير النقدين بان يبيعه من نفسه او من غيره ثم يتصدق بثمنه ام لا وجهان والاقوى الفرق بين الحاكم وغيره
فان كان المتصدق الحاكم فله التصرف بالبيع ودفع ثمنه الى الفقراء لان الحاكم وليهم كما هو ولي الغائب فاذا وصل بيده
يكون كما لو وصل بيد الفقراء لان يد الولي كيد المولى عليه فله التصرف فيه بما كان لهم فيه المصلحة لدلالة ادلة النيابة
العامة على ذلك كما يجوز نحو هذه التصرفات للاولياء وان كان المتصدق هو الآخذ بنفسه فلا يجوز له ذلك لان الظاهر
من هذه الادلة جواز دفع نفس المأخوذ اما بيعه ودفع ثمنه فهو تصرف آخر لم يدل عليه دليل فلا يجوز الرابع هل يجوز
للآخذ الدفع الى الفقراء وان علم بعدم رضا المالك بالدفع الى من يدفع اليه كما اذا علم بعدم رضاه للدفع الى فقراء
المخالف بناء على جواز صرف ما يكون مصرفه الفقراء لهم ام لا وجهان والتحقيق في ذلك ملاحظة مدرك الحكم
فنقول ان كان المدرك شاهد الحال كما هو احد محتملاته فلا يجوز لشهادة الحال كما هو المفروض على خلافه وان كان
المدرك الاخبار فيجوز الدفع ولو علم بعدم رضاه لانه مأذون من قبل الشارع وهو المالك الحقيقي فلا اعتبار برضا
عدم رضا المالك المجازي بعد اذنه ولذا نقول بجواز الاكل للمارة مع عدم رضا المالك الخامس لو علم من المالك
فان علم ان له وارثا لا يمكن الوصول اليهم ومصالحتهم اذ الدفع اليهم يجب التصدق ايضا من قبلهم لاطلاق الاخبار

هذا تمام الكلام فيما احتاج اليه المقام من البيان

اجازة المالك ولا يكفى فى ذلك عموم الادلة لظهورها فى عدم التوقف لكن فيه انه يمكن الحكم بالضمان من حين التصدق تمسكا بالعموم من غير احتياج الى دليل آخر لان مقتضى اليد الضمان وليس المانع من التمسك بالعموم الا العلم بعدم الضمان بالرد الى المالك باى نحو حصل فاذا تصدق به رفع الضمان فليس الضمان مراعى بالاجازة بل الاجازة نحو من الرد الى المالك فهى رافعة للضمان مع انه اذا احتمل الضمان من حين التصدق وكون الاجازة رافعة او كون الضمان متوقفا على الرد وعدم الاجازة يجب الحكم بالاول لانه على الاول لا يلزم تخصيص اصلا اذ المفروض الحكم بالضمان من اول الامر بخلاف الثانى فانه تخصيص بما اذا اجاز لانه موجب لعدم الضمان من اول الامر وهو موجب لرفع اليد عن عموم ادلة الضمان ولعل قوله فتامل اشارة الى ما ذكرنا **قوله** مع ان الظاهر من دليل الاتلاف اختصاصه بالاتلاف على المالك الخ **اقول** هذا هو الوجه لعدم الضمان هنا بدعوى انصراف ادلة الضمان وبعبارة اخرى ان عموم من اتلف منصرف عن مثل المقام من الاتلاف الذى يرجع نفعه الى المالك فلا يستفاد من دليل الاتلاف هنا الضمان واما ان نفعه راجع الى المالك فواضح لان ثوابه له فلا دليل يدل على الضمان هنا حتى يقول به فالحكم بعدم الضمان هنا انما هو بسبب عدم المقتضى لا لاجل وجود المانع وهو الاذن الشرعى لما ذكرنا من انه اعم من الضمان وعدمه والذى يقتضى عدم الضمان هو الاذن المجانى لا مطلق الاذن **قوله** واحتمال كون التصدق مراعى كالفضولى مدفوع بالاتفاق الخ **اقول** حاصل المراد ان القول بان صحة التصدق مراعى باجازة المالك كالفضولى فان اجاز صح والا بطل مما لم يقل به احد لان لازم ذلك الرجوع الى الفقير فى صورة بقاء العين بل جواز رجوع المالك الى الفقير لو تلف العين فى يده لقاعدة تعاقب الايدى وكل منهما مخالف للاجماع والفرق بين هذا الاحتمال وما ذكره سابقا بقوله وايجاب الضمان الخ لان مقتضى هذا الاحتمال كون صحة التصدق مراعى بالاجازة وعلى ذلك الاحتمال يكون صحة التصدق قطعيا وانما يكون الضمان مراعى بعدم الاجازة **قوله** فالاجود استصحاب الضمان الخ **اقول** انما يتم ذلك بناء على ما ذكره من عدم انقلاب اليد بارادة الحفظ عن كونه يد غاصبة واما بناء على ما ذكرنا من انقلاب اليد بقصد الحفظ عن كونها يد غاصبة الى كونها يدا امانية من محسن فلا معنى للاستصحاب لان بسبب الانقلاب يتقلب موضوع الاستصحاب لان موضوع الاول هو غير المحسن وموضوع الثانى هو المحسن فلا يصح الاستصحاب مع تغير الموضوع **قوله** لكن الادلة على الضمان مطلقا الخ **اقول** الوجوه المذكورة فى كلام المصنف لترجيح الحكم بالضمان مط كلها مخدوشة اما الاستصحاب على البراءة عند المعارضة ولو بضميمة عدم القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل بمعنى ان الاجماع المركب ليس حجة الا بسبب رجوعه الى البسيط ولا يصير بسيطا الا بعد القول بعدم الفصل بمعنى اتفاقهم على ان القول الثالث باطل وليس المسئلة كذلك لعدم ثبوت نفى الثالث عنهم مع انه لو تم الاستصحاب لم يحتج الى هذه الضميمة لان الاستصحاب فى نفسه دليل على الضمان ولا يحتاج الى ضميمة اصلا ويمكن ان يقال بان الاصحاب لما منعوا الاستصحاب لموانع تمسك المصنف به مع الضميمة لدفع توهم المخالف فى عدم جريانه لامور منها انه شك فى الموضوع فلا محل للاستصحاب لان موضوع الاول هو العدوان والثانى هو الاحسان فلا يصح استصحابه ومنها ان الضمان هنا لا يتحقق بمجرد التصدق حتى يشك فى بقائه بعد ظهور المالك حتى يستصحب بل مرادهم من الضمان ان لصاحب المال ان يضمن المتصدق فالضمان الاول قد زال بالتصدق المامور به من الشارع فالمقصود اثبات ان لصاحب المال ان يضمن المتصدق وهذا الضمان امر حادث بتضمين المالك فلا يمكن استصحابه لعدم العلم به سابقا و يدل عليه مرسلة السرائر وهو ما ذكره بقوله وقد روى اصحابنا انه يتصدق به عنه ويكون ضامنا اذا لم يرض بما فعل انتهى وفيه ان الثابت بعد عدم الاجازة العلم بالضمان لا نفسه فالضمان ثابت بنفس الدفع وعدم رضا المالك دافعا فنفس عدم الرضا موجب للضمان وقوله فى المرسل يكون ضامنا اذا لم يرض بما فعل ليس معناه الا

ماذكرنا من انه يعلم بالضمان فى زمان عدم الاجازة ومنها ان مقتضى الاذن عدم الضمان فلا بد من احرازه بالدليل والمفروض عدم الدليل على الضمان بعد العلم بالاذن الموجب لعدم الضمان واما التمسك بالمرسلة المتقدمة عن السرائر ففيه ان الحكم بالضمان بسبب المرسل غير صحيح لعدم حجية المرسل مع انه من المحتمل ان يكون المرسل مضمون رواية حفص بن غياث الواردة فى اللص فيكون حكمه هنا بسبب فهم التعدى عن موردها الى ما نحن فيه واما التمسك بما اشار اليه بقوله واما الاستفادة ذلك من خبر الوديعة ان لم نتعد عن مورده الى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطة الخ ففيه انه على تقدير التعدى عن مورده الى ما نحن فيه والقول بانه ايضا بحكم اللقطة لا يكون الاستفادة الا بسبب القطع والقاء خصوصية المورد لكنا نقول بالاستفادة وان لم نتعد عن مورده ولا يخفى انه على هذا لابد من لفظ او قبل لفظ ان ليكون وصلية دون الشرطية لان المراد استفادة ذلك من الخبر حتى فى صورة عدم التعدى والاستفادة فى صورة التعدى اوضح من ان يحتاج الى البيان وكيف كان فالذى يمكن ان يقال فى وجه الاستفادة ان المناط العمل بما يكون اقرب الى رضاء المالك وهو الدفع الى الفقراء بعد الفحص عن المالك والقرائن على تقدير ظهوره وعدم الاجازة ولا شك فى انه اقرب الطرق الى مقصوده وهذا بعينه موجود فيما نحن فيه لكن فيه ان هذه الاستفادة هى تقبل التعدى عن المورد اذ ما ذكر من المناط بعد الغاء خصوصية المورد وحكم بالتعدى الى كل مورد يكون كذلك وعدم التعدى عن المورد معناه اعتبار خصوصية المورد فى الحكم وعدم التعدى عن مورده بمقتضى خصوصيته ولا شك فى انهما متنافيان فتامل مع ان هذا المناط ظنى لا عبرة به **قوله** ولو مات المالك ففى قيام وارثه مقامه فى اجازة التصدق ورده وجه قوى لان ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بذلك الاموال فيورث كغيره من الحقوق ويحتمل العدم لفرض لزوم التصدق الخ **اقول** انه يختلف الحكم باختلاف وجه القول بالضمان فكل على مذهبه وتحقيقه انه ان قلنا بان مقتضى اليد الضمان من اول الامر الا ان يثبت عدمه بسبب اذن المالك فلا بد ان يقال بقيام الوارث مقام مورثه لانه كاشف من ان حق المالك باق على العين والا لم يكن محتاجا الى اذنه ومقتضى بقاء حق المالك ان يكون مما تركه الميت ولا شك فى ان ما تركه يكون لوارثه وان قلنا بان اذن الشارع رافع للضمان لانه اذن من المالك الحقيقى الا انه محكوم ببقاء الحق للمالك كحق ذى الخيار مع انتقال المال الى الغير فله الرجوع واخذ مثله او قيمته كما هو احد الاقوال فى المسئلة فكذا فيما نحن فيه له الرد وعدم الاجازة واخذ مثله او قيمته فمقتضى ما ذكرنا بقاء الحق للمالك فيكون مما تركه المالك فيقوم الوارث مقامه وان قلنا بان الاذن رافع للضمان وليس للمالك حق على العين الا انه يقال بالضمان بعد عدم رضاء المالك بسبب حكم الشارع تعبدا ولا شك فى ان مقتضى الاخذ بالمتيقن ان يلتزم بذلك بالنسبة الى المالك واما الوارث فلا الا ان الحق احد الاولين لان المستفاد من الادلة عدم الغاء الشارع حق المالك فحقه غير منقطع عنه فادلة الارث الجارية فى سائر الحقوق جارية هنا ايضا فيقوم الوارث مقام مورثه **قوله** ولو مات المتصدق فرد المالك فالظاهر خروج الغرامة من تركته لانه من الحقوق المالية اللازمة عليه بسبب فعله هذا كله على تقدير مباشرة المتصدق له ولو دفعه الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس فالظاهر عدم الضمان لبراءة ذمة الشخص بالدفع الى ولى الغائب وتصرف الولى كتصرف المولى عليه ويحتمل الضمان لان الغرامة هنا ليس لاجل ضمان المال وعدم نفوذ التصرف الخ **اقول** فيظهر مما ذكرنا سابقا ان قول المصنف لا يتم باطلاقه اذ لو قلنا انه من باب الحق الذى يورث فيكون اخراجه بعد موت الدافع من ماله على طبق القاعدة واما ان يقال انه حكم شرعى تعبدى من قبل الشارع فرد المالك الموجب لضمان المتصدق بالحكم التعبدى لا يقتضى الاخراج من تركته لان ما يخرج من التركة لابد ان يكون من الحقوق لا من الاحكام ولذا لا نقول باشتغال ذمة الولد بنفقة الوالدين اذا ترك البذل بخلاف نفقة

فی ان ما يضمنه المتصدق يخرج من تركته بعد موته

الزوجة لان الاول حكم والثانی حق لها **فان قلت** يمكن ان يقال باخراجه من تركته مع عدم كونه حقا بتقريب
ان الدافع المتصدق بدفعه فی زمان حيوته احدث سببا للضمان بحكم الشارع فعليه الغرامة ولو حصل تاثير
ذلك السبب بعد موته كما اذا رمی شخص ومات الرامی قبل وصول السهم الی هذا الشخص فلا بد ان يدفع ديته من
ماله لكون حدوث السبب قبل الموت **قلت** ان ذلك انما يتم لو قلنا بان الدفع مع الاذن سبب للضمان فلا
فرق بين ان يؤثر السبب قبل موته ام لا واما اذا لم نقل به بل نقول بان مقتضی القاعدة عدم الضمان وعدم جواز
التمسك للضمان بقاعدة الاتلاف لانه المفروض وانما نحكم بالضمان تعبدا بحكم الشارع بدليل خاص فلا لان المتيقن
من حكم الشارع هو ردة فی زمان حيوته اما بعد موته فلا والشك كاف لنا فی هذا الحكم وبما ذكرنا يحمل اطلاق
القول عن شارح القواعد بانه لا يحتسب من ديونه واما علی الاول فلا بد ان يقال بالاحتساب بعد ظهور المالك
وعدم رضاه كما قال فی الجواهر قال ينبغی ان يعزم علی الضمان لو ظهر صاحبه فلم يجز الصدقة لكن يحتسب بذلك من
ديونه ما دام صاحبه غير ظاهر انتهی هذا كله اذا كان المتصدق لدفعه الی الفقراء هو الآخذ اما لو دفعه الی الحاكم فی تصدق
الحاكم للتصدق والدفع الی الفقراء فهل يكون ضامنا اذا ظهر المالك ورد الصدقة ام لا او تفصيل بين ان
يكون الدفع الی الحاكم من باب الولاية الشرعية فلا يضمن وبين ما اذا كان من باب الوكالة من طرفه فالضمان باق
بل الحاكم يكون كيد الموكل اذ ليس دفعه اليه الا كدفعه الی غير الحاكم ليدفعه الی الفقراء والتحقيق ان يقال بعد القول
بجواز دفعه الی الحاكم ان قلنا بان له التصرف من باب انه ممن دفعه اليه الآخذ فيكون الخطاب فی الواقع متوجها الی
الآخذ والحاكم يصير وكيلا من قبله فلا شك فی ان الضمان يكون علی الموكل لان فعل الوكيل فعل الموكل **فان قلت**
ان مقتضی القاعدة ان يقال بضمانهما لقاعدة تعاقب الايادی **قلت** ان الضمان فی المقام ليس من باب ضمان اليد
بل ولا لمجرد التسبيب والاتلاف بل انما ثبت للتصدق بحكم الشارع تعبدا فيكون مختصا بالآخذ لانه مما تعلق
عليه الخطاب وان قلنا بان له التصرف من حيث انه ولی من قبل الشارع فی الامور العامة الراجعة الی مصالح العباد
فيمكن ان يقال بعدم الضمان لان الشارع قد نصب الحاكم لكفاية مهام العباد فتضمينه مع ارجاع تلك المهام اليه موجب
للخطاء مع كثرة موجبات الضمان موجب للضرر الكثير علی الحاكم مع ان استفادة ذلك من ادلة الولاية مشكل والشك كاف
فی الحكم بعدم الضمان اذا قلنا بان مقتضی اليد المأذونة عدم الضمان مطلقا ويمكن ان يقال بالضمان لان الضمان هنا
ليس بسبب عدم نفوذ التصرف حتی يقال بالفرق بين الولی وغيره فيقال بان الحاكم ولی وتصرفه نافذ فلا يكون ضامنا
اذ المتصدق ايضا ولی من قبل الشارع فی خصوص هذا المورد كالحاكم ولذا لا يسترد المال من الفقير لو لم يرض المالك
لو كان الولاية ونفوذ التصرف سببا لعدم الضمان لا بد ان يقال هنا ايضا مع انه لم نقل به بل يكون بسبب حكم الشارع
فی خصوص هذا التصرف بالضمان وهذا لا يختص بولی دون ولی آخر فلا بد ان يقال بالضمان سواء كان الدافع هو
الآخذ او الحاكم والحق هو الثانی لان الشارع جعل الولاية للحاكم بملاحظة حال المولی عليه لا بملاحظة حاله فلا بد ان يلاحظ
حاله وما كان اقرب الی مقصوده ومطلوبه ولا شك فی ان ملاحظة حاله يقتضی الدفع بعنوان امكان العود له فی صورة
عدم الرضا به والجواز مع عدمه بتضمين ضرر عليه ولا يكون مصلحة له والادلة العامة المستفادة منها ولاية الحاكم مقام
جواز التصرف فيما للمولی عليه فيه مصلحة دنيوية بل الاجماع منعقد علی عدم بيع مال الصغير والمجنون والغائب
من كان صلاح وغبطة بل فی الغائب لا يجوز للحاكم التصرف من دون ارادة دفع الضرر عنه فلا يكفی مجرد المصلحة
فيه مع ان جواز التصرف فی المال مقيد بالعود الی المالك بعد ظهوره ومطالبته فلا يجوز التصرف بدون
هذا القيد سواء كان المتصرف هو الحاكم او غيره **قوله** واما الصورة الرابعة وهو ما لو علم اجمالا اشتمال
الجائزة علی الحرام الخ **اقول** اشتمال الجائزة علی الحرام قد يكون بطريق الاشاعة كما اذا غصب ما كان

